STUDIES IN JOHN

SUPPLEMENTS
TO
NOVUM TESTAMENTUM

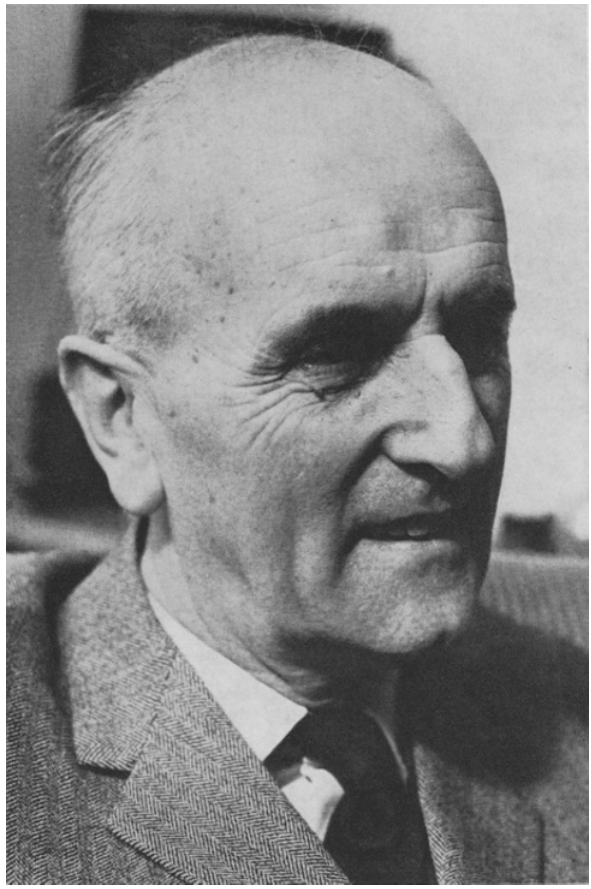
EDITORIAL BOARD

President: W. C. VAN UNNIK. Bilthoven (Utr.) Netherlands

P. BRATSIOTIS
K. W. CLARK
H. CLAVIER
J. W. DOEVE
J. DORESSE
C. W. DUGMORE
DOM J. DUPONT O. S. B.
A. GEYSER
W. GROSSOUW
A. F. J. KLIJN
PH. H. MENOUD
BO REICKE
K. H. RENGSTORF
P. SCHUBERT
E. STAUFFER

VOLUME XXIV

LEIDEN
E. J. BRILL
1970



STUDIES IN JOHN

PRESENTED TO

PROFESSOR DR. J. N. SEVENSTER

ON THE OCCASION
OF HIS SEVENTIETH BIRTHDAY

LEIDEN
E. J. BRILL
1970

Copyright 1970 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Een aantal vrienden, collega's, leerlingen en verwanten schreven samen deze bundel studies ter gelegenheid van de zeventigste verjaardag van professor dr. J. N. Sevenster, als uiting van hun dankbaarheid, erkentelijkheid en gevoelens van vriendschap. De naam Johannes, gebruikt voor de auteur van Evangelie, Brieven en Openbaring bindt hun bijdragen samen.

CONTENTS

A Bibliography of Prof. Dr. J. N. SEVENSTER, compiled by M. C. Rientsma 1

A. GEYSER, The Semeion at Cana of the Galilee 12

K. HANHART, The Structure of John i 35-iv 54 22

B. HEMELSOET, L'Ensévelissement selon Saint Jean 47

M. DE JONGE, The Use of the Word χριστός in the Johannine Epistles 66

G. D. KILPATRICK, What John tells us about John 75

A. F. J. KLIJN, John xiv 22 and the Name Judas Thomas . 88

H. B. KOSSEN, Who were the Greeks of John xii 20? . . . 97

TH. C. DE KRUIJF, The Glory of the Only Son (John i 14). . 111

C. H. LINDIJER, Die Jungfrauen in der Offenbarung des Johannes xiv 124

CHRISTIAN MAURER, Der Exklusivanspruch des Christus nach dem Johannesevangelium 143

C. F. D. MOULE, A Neglected Factor in the Interpretation of Johannine Eschatology 155

E. SCHWEIZER, Jesus der Zeuge Gottes 161

A. SEVENSTER, Die Johanneische Wende 169

G. SEVENSTER, Remarks on the Humanity of Jesus in the Gospel and Letters of John 185

J. SMIT SIBINGA, A Study in I John 194

W. C. VAN UNNIK, Μία γνώμη, Apocalypse of John xvii, 13, 17 209

A BIBLIOGRAPHY OF PROF. DR. J. N. SEVENSTER

Compiled by M. C. Rientsma

BOOKS AND ARTICLES

1. „Dwars door Amerika" and „Terug van Amerika", seven articles in *Kampvuur*, 2 (1927) and *Wachtvuur*, 3 (1928)-4 (1930).
2. „Vernieuw in het binnenste van mij een vasten geest", in *Kerk en Volk*, 6 (1930).
3. Sermons in *Vrijzinnige Godsdienstprediking*:

„De gelijkenis van de zaaier"	27(1932)
„Buiten God is 't nergens veilig"	33(1938)
„Christelijke geloofsgehoorzaamheid"	34(1939)
„De roeping op grond van het heil"	36(1941)

4. „De kerk in „Kerk en Vrede" ", in *Kerk en Vrede*, 8(1933).
5. *Gandhi en het Christendom*. Verh. uitgeg. door Teyler's Godg. Genootsch. N.S. XXIV. Haarlem, 1934.
6. „De verhouding van het Christendom en de andere godsdiensten in verband met het Openbaringsbegrip", in *De Smidse*, 10(1935), p. 73-92.
7. „Fragmenten van een onbekend evangelie", in *Opbouw*, 2(1935)
8. „Als Hij de volkscharen zag, werd Hij met ontferming over hen bewogen", in *De Geheel-Onthouder*, 35(1935), also in „Uit vele kringen", Utrecht, s.a.
9. Short articles in *Kerk en Wereld*:

„Bijbelsche Begrippen"	27(1935) No. 22
„Het gesprek van de Bijbel met ons"	27(1935) No. 28
„De Evangelien als Geloofsgetuigenis"	27(1935) No. 30
„Nadere typeering der Evangelien"	27(1935) No. 32
Three articles on „Het koninkrijk Gods"	27(1935) No. 34, 36, 38
Eight articles on „De Bergrede"	27(1935) No. 40-28(1936) No 2
„Kerk en Bijbel"	28(1936) No. 14
„De christelijke Menschbeschouwing en de Staat"	29(1937) No. 1

Thirteen articles on „Jezus en Paulus" 29(1937) No. 20 ff.
„De Bijbel Gods Woord?" 33(1941) No. 31, 36
„De volkstelling" 34(1942) No. 52

10. *Het Verlossingsbegrip bij Philo, vergeleken met de verlossingsgedachte van de synoptische evangeliën.* Academisch Proefschrift Leiden. Assen, 1936.
11. „Kerk en Bijbel" in D. Bakker, C. J. Bleeker a.o., *Wezen en Taak der kerk*, Assen, 1936, p. 65-75.
12. „Het Christusgetuigenis van het vierde evangelie" in *Theologie en Praktijk*, 1(1938), p. 193-209.
13. „Het reorganisatie-ontwerp in de Ned. Hervormde kerk" in *Nieuwsblad van het Noorden*, 7.6.38.
14. „Het Bijbels getuigenis omtrent den Heiligen Geest" in *Theologie en Praktijk* 2(1939), p. 257-277.
15. *De Boodschap van het Nieuwe Testament*, 2 vol. Roessingh-reeks II, 1, 2. Assen, 1939, ²1944.
16. Short articles in *Vrije Geluiden*, 1939-1940.
17. „*Inkeer*" in Leeuwarder Courant, 15.6.40.
18. Short articles in *Noorderlicht*:
„Gij zijt het licht der wereld" 16(1940)
„Christendom zonder Christus" 17(1941)
19. „Het koninkrijk Gods en de prediking" in *Weekblad van de Nederlandsche Hervormde kerk*, 25(1941), p. 142 f.
20. „De blijvende heerlijkheid van het Kerst-Evangelie" in *Leidersblad van de V.C.J.C.*, 21(1942).
21. „Over uitgangspunt en methode der eschatologie" in *Vox Theologica* 14(1942-), p. 4-13.
22. Short articles in *Weekblad van den N.P.B.*:
Six articles on „De brief van Jacobus" 2(1943)
„Heeft Jezus dat werkelijk gezegd?" 7(1948)
Five articles on „Gandhi" 7(1948)
„Een nieuw „Leven van Jezus" " 9(1950)
„De nieuwe rooms-katholieke vertaling van het Nieuwe Testament" 20(1961)
23. „Het Ontstaan van het Christendom" in *Eerste Nederlandse Systematisch Ingerichte Encyclopaedie* I, Amsterdam, 1946, p. 306-326.
24. *Nu is het de dag des heils.* Een bundel preeken. Meppel, 1946.

25. *Het begrip psyche in het Nieuwe Testament.* Inaugurele rede Amsterdam. Assen, 1946.
26. Many articles in *Oosthoeks Encyclopedie,* Utrecht, [4]1946-57; [5]1959-66; [6]1968- .
27. "The theological Importance of Translation" in *Crozer Quarterly,* XXIV (1947), p. 137-145.
28. „Openbaring en Schrift" in J. N. Sevenster; D. Bakker; P. Smits a.o., *De Nederlandse Geloofsbelijdenis critisch beschouwd,* Assen, 1948, [2]1957, p. 9-23.
29. „Begroeting (Toespraak gehouden op 28 sept. 1948 voor de Amsterdamse theologische studenten)" in *Theologie en Praktijk,* 8(1948), p. 205-212.
30. „Het evangelie van Jezus Christus". Five broadcasted lectures in M. A. Beek, J. N. Sevenster, *Het geloof van Israël en Het evangelie van Jezus Christus,* Utrecht 1948.
31. „Schweitzer als Nieuwtestamenticus" in *Theologie en Praktijk* 10(1950), p. 96-104.
32. „Paulus" in J. H. Waszink; W. C. van Unnik; Ch. de Beus (ed.), *Het oudste Christendom en de antieke cultuur* II, Haarlem, 1951, p. 262-306.
33. „Theologie en persoonlijk geloof" in *Ut omnes unum sint,* 5(1951) No. 9.
34. „Chronos en Kairos in het Nieuwe Testament" in R. Bijlsma; A. D. R. Polman; J. N. Sevenster, *Chronos en Kairos; het tijdsprobleem in het Nieuwe Testament;* Vox Theologica II, Assen, 1952, p. 7-22.
35. *Leven en dood in de evangeliën.* Verkenning en Verklaring deel 1, Amsterdam, 1952.
36. „De ‚Theologie des Neuen Testaments' van Rudolf Bultmann", in *Nederlands Theologisch Tijdschrift,* 8(1953-), p. 65-81.
37. „Some Remarks on the ΓΥΜΝΟΣ in II Cor. V, 3" in J. N. Sevenster; W. C. van Unnik (ed.), *Studia Paulina, in honorem Johannis de Zwaan septuagenarii.* Haarlem, 1953, p. 202-214.
38. *Leven en dood in de brieven van Paulus.* Verkenning en Verklaring deel 9. Amsterdam, 1954.
39. „Waarom spreekt Paulus nooit van vrienden en vriendschap? (naar aanleiding van Rom. 16:1-16)", in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 9(1954-55), p. 356-363.
40. „Einige Bemerkungen über den ‚Zwischenzustand' bei Paulus" in *New Testament Studies* 1(1954-), p. 291-296.

41. Short articles in *Woord en Dienst*:

„Onsterfelijkheid of opstanding? Om het wezen en welwezen der kerk"	3(1954)	p. 92
„In memoriam Prof. Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga"	6(1957)	p. 267 f.
„Rome en de gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift"	11(1962)	p. 360
„Exegese van het Nieuwe Testament"	12(1963)	p. 76
„De Bijbel als kritische instantie in de kerk"	12(1963)	p. 286
„Maria in het N.T."	14(1965)	p. 395 f.
„Petrus — plaats en gezag ten opzichte van de apostelen"	15(1966)	p. 324
„Ziel in het Nieuwe Testament"	17(1968)	p. 340

42. „Is congenialiteit een vereiste bij de exegese?" in M. A. Beek; C. J. Bleeker a.o., *Maskerspel*, Bussum, 1955, p. 134-153.
43. „Welsprekend zwijgen van de Bijbel". Four short articles in *De Hervormde Kerk*, 12 nov.-10 dec. 1955.
44. „Het zielsbegrip in het Nieuwe Testament" in M. A. Beek, L. Booy a.o., *Leven op Aarde*, Delft, 1955, p. 135-140.
45. „Die Antropologie des Neuen Testaments" in C. J. Bleeker (ed.), *Anthropologie Religieuse*, Leiden, 1955, p. 166-177.
46. „De anthropologie van het N.T. vergeleken met de antieke" in *Hervormde Teologiese Studies* 12(1956), p. 109-120.
47. *Rome en de vrije Bijbel.* Amsterdam, 1956.
48. „Gods zorg voor de enkeling in het Nieuwe Testament en in de geschriften van Seneca" in *Vox Theologica*, 28(1957-), p. 86-92.
49. „Het Nieuwe Testament" in O. V. Henkel, J. N. Sevenster, H. A. Brongers, *Leidraad voor het Godsdienstonderwijs op kweekscholen*, Groningen, 1957, ²1965, p. 63-95.
50. „Jezus en de Ebed Jahwe" in *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 13(1958-), p. 27-46.
51. „Prof. Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga als Nieuwtestamenticus" in *Theologie en Praktijk*, 18(1958), p. 51-60.
52. „Uw koninkrijk kome" in *Eltheto* 100(1958), p. 13-18.
53. Revision of many articles on newtestament subjects in M. S Miller and J. Lane Miller, *Algemene Bijbelse Encyclopaedie*, The Hague, s.a.
54. Short articles in *Hervormd Nederland*:

„Naast of tegenover Christus?"	8 febr. 1958

„De nieuwe rooms-katholieke vertaling van het nieuwe testament" 8 july 1961
Six articles on „De Bergrede" 6 okt. 1962-10 nov. 1962

55. „Inleiding" in L. Grollenberg (ed.), *Hoe lees ik de Bijbel*, Amsterdam, 1959.
56. „Leven en dood" in *Opdracht*, 7(1960), p. 187-200.
57. „Is ons venster dicht in de richting van Maria?" in *Kerk en Theologie*, 11(1960), p. 129-138.
58. *Paul and Seneca*. Supplements to Novum Testamentum Vol. IV. Leiden, 1961.
59. „Het evangelie naar Thomas en de synoptische evangeliën", in *Vox Theologica* 32(1961), p. 9-17.
60. „De gemeenschap in bijbelse zin" in *De Massacommunicatiemiddelen*, The Hague, 1961, p. 7-18.
61. Short articles in *De Protestant*:
„De nieuwe Rooms-katholieke vertaling van het Nieuwe Testament" 81(1961)
„Is de ziel onsterfelijk" 85(1965)
62. „Geeft den keizer, wat des keizers is, en Gode, wat Gods is" in *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 17(1962-), p. 21-31.
63. The Articles „Hofbeamter", „Hungersnot", „Kämmerer", „Kandake", „Paulus", „Ungerecht, Ungerechtigkeit" in Bo Reicke, Leonhard Rost (ed.), *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, Göttingen, 1962- .
64. „Bijbel", in C. A. de Ridder, J. Riemens, *Waar gaat het om? — in het gesprek met Rooms-Katholieken*. Utrecht, 1964, p. 7-13.
65. „Een instructie van de pauselijke Bijbelcommissie over het onderzoek van het Nieuwe Testament" in *Reformatorische Oriëntatie*, 2(1965), p. 1-12.
66. „Het Nieuwe Testament" in W. F. Dankbaar, M. de Jonge (ed.), *Inleiding tot de theologische studie*, Groningen, 1965, p. 38-64.
67. „Schweitzer als Nieuwtestamenticus", in *Rondom het Woord* 7(1965), p. 64 f. (Summary of broadcasted lectures).
68. „Education or Conversion: Epictetus and the Gospels" in *Novum Testamentum*, 8(1966) (= Placita Pleiadia, opstellen aangeboden aan Prof. Dr. G. Sevenster bij zijn afscheid als hoogleraar te Leiden op 31 mei 1966), p. 247-262.
69. „Beweeglijke hermeneutiek", in M. A. Beek; C. J. Bleeker a.o., *Spelregels. Een bundel essays over hermeneutische regels en hun toepassing in de theologie*, Amsterdam, 1967, p. 46-65.

70. „De betekenis van het oordeel van Bultmann en zijn leerlingen over het Messiasgeheim in de evangeliën", in *Rondom het Woord* 9(1967) p. 179-183. (Summary of broadcasted lectures).
71. *Do you know Greek? How much Greek could the first jewish christians have known?* Supplements to Novum Testamentum Vol. XIX. Leiden, 1968.
72. *Bultmanniana. Een vraag naar criteria*, Cahiers bij het N.T.T. no. 5, Wageningen, 1969.

Reviews

Nieuw Theologisch Tijdschrift

26(1937) 288-290: L. D. T. Poot, Het Oudchristelijk Avondmaal, 1936.
290-291: A. Vis, An Inquiry into the Rise of Christianity out of Judaism, 1936.

Het Kouter

4(1939) 198-200: V. Grönbech, De Menschenzoon, 1938.

Theologie en Praktijk

3(1940) 93-94: G. A. van den Bergh van Eysinga, Het karakter der evangeliegeschiedenis, 1939.
284-285: Het Nieuwe Testament, Nieuwe Vertaling op last van het Nederlands Bijbelgenootschap door de daartoe benoemde commissie bewerkt, 1939.

4(1941) 309-310: J. de Zwaan, Inleiding tot het Nieuwe Testament, 1941.

5(1942) 206: M. A. Beek, Het boek Daniel, 1941.
J. W. Herfst, De I Corinthenbrief, 1941.

10(1950) 123-125: J. B. Poukens S.J., Het Nieuwe Testament uit het Grieks vertaald en met inleidingen en aantekeningen voorzien, 1948.

12(1952) 37-38: Korte Verklaring der Heilige Schrift met nieuwe vertaling:
J. A. C. van Leeuwen, Het Evangelie naar Markus, 1951;
C. Bouma, Het Evangelie naar Johannes, 1950;
F. W. Grosheide, de Handelingen der Apostelen, 1950;

S. Greydanus, de Brief van de Apostel Paulus aan de Efeziërs, 1949;
——, de Brief van de Apostel Paulus aan de Philippenzen, 1949;
F. W. Grosheide, de Brief van Jakobus, 1950;
S. Greydanus, de Brief van Judas, 1950;
——, de Eerste Brief van de Apostel Petrus, 1950;
——, de Tweede Brief van de Apostel Petrus, 1950;

157: L. Hoyack, De Hebreeënbrief, s.a.

13(1953) 36 : Ch. de Beus, Paulus, Apostel der Vrijheid, s.a.

77-78: H. Ridderbos, Paulus en Jezus, 1952.

14(1954) 77-78: S. Greydanus, De Brief van den Apostel Paulus aan de Galaten, 1953.

78-79: S. Greydanus, De openbaring Gods in het Nieuwe Testament, 1953.

118-119: F. W. Grosheide, Het heilig Evangelie volgens Mattheus, 1954.

Kerk en Wereld

35(1943) No. 2: H. van der Loos, Jezus Messias-Koning. Assen, 1942.

35(1943) No. 3: H. J. E. Westerman Holstein, Oden van Salomo, zangen van rust in den Heere.

Erasmus

6(1953) 388 ff: D. Bienert, Krieg, Kriegsdienst, Kriegsdienstverweigerung.

Theologische Zeitschrift

15(1959) 378-380: H. J. Schoeps, Paulus, 1959.

Die Bibel in der Welt

5(1961/62) 151-154: Het Nieuwe Testament van onze Heer Jezus Christus.

Vigiliae Christianae

VII(1953) 188-189: B. C. Butler, The Originality of St. Matthew, 1951.

189-190: H. J. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit, 1950.

Nederlands Theologisch Tijdschrift

1(1946-) 236-238: A. M. Brouwer, de Gelijkenissen, 1946.
238 : A. Sizoo, De antieke wereld en het Nieuwe Testament, s.a.
309-310: B. Alfrink, Het Passieverhaal der vier evangelien, 1946.
371-372: H. Th. van Munster, Zie, Hij komt met de wolken, 1946.
372-374: O. Cullmann, Le retour du Christ, 1945.
Fr. J. Leenhardt, Le Baptême chrétien, 1946.
O. Cullmann, Le culte dans l'Eglise primitive, 1945.
G. Deluz, J. Ph. Ramseyer, E. Gaugler, La Sainte-Cène, 1945.
2(1947-) 47-48: Chr. Oomen C.S.R., Het bijbelgetuigenis over Christus den levengevenden Geest, 1946.
48 : H. N. Ridderbos, Zelfopenbaring en Zelfverberging, 1946.
48-49: S. Greydanus, De opwekking van Christus, s.a.
112-113: A. v. d. Weyden O.E.S.A., De doodsangst van Jezus in Gethsemani, 1947.
170 : H. Leenhardt, Le Mariage chrétien, 1946.
171 : Ph. H. Menoud, L'évangile de Jean, 1947.
244-245: A. M. Brouwer, Verzoening. Een bijbelsch-theologische studie, 1947.
245-247: F. O. Hylkema; D. A. Wuite-van Maasdijk, Het heilig Evangelie naar de beschrijving van Lucas, 1947
A. G. Barkey Wolf, De Evangelisten en hun geschriften, s.a.
D. J. Baarslag, Figuren rondom het kruis, s.a.
A. K. Straatsma, Paulus, s.a.
G. van Leeuwen, De heilige gemeente, gemeente van zondaren, 1947.
J. Heidinga, Strijd om de macht, 1947.
K. L. Schmidt, Aus der Johannes-Apokalypse, 1946
305-306: H. Riesenfeld, Jésus transfiguré, 1947.
3(1948-) 143-147: G. A. van den Bergh van Eysinga, Godsdienstwetenschappelijke studiën I, 1947.

——, Verklaring van het Evangelie naar Matthaeus, 1947.
214 : Conjectanea Neotestamentica XI in honorem Antonii Fridrichsen sexagenarii, 1947.
214-215: O. Cullmann, Le Baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême, 1948.
215-216: Ch. de Beus, De oud-christelijke doop en zijn voorgeschiedenis I, De Voorgeschiedenis, 1945
——, II, De oud-christelijke doop, 1948.
216 : F. Kuiper, De ware Vrijheid. Paulus' brief aan de Galaten als woord voor onze tijd, 1947.
217-219: S. Greydanus, Bizondere Canoniek van de boeken van het Nieuwe Testament; deel I, Historische Boeken, 1947.
298- : Fr. J. Leenhardt, Le sacrament de la Sainte-Cène, 1948.
4(1949-) 139-141: J. H. Bavinck, Geschiedenis der Godsopenbaring; deel II: het Nieuwe Testament, 1949
363-367: K. H. Miskotte, Om het levende Woord, 1948.
5(1950-) 49 : C. B. Bavinck, Het Evangelie van Lucas, s.a.
238-239: S. Greydanus, Bizondere Canoniek van de boeken van het Nieuwe Testament; deel II, 1949.
239-240: G. Hartdorff, Historie of historisering?, 1950.
7(1952-) 45-46 : W. Hendriksen, Visioenen der Voleinding, 1952.
113 : L. Hoyack, En het Woord is scheep gegaan, 1951.
10(1955-) 45-46 : Verbum Dei manet in aeternum, hrsgeg. von Werner Foerster (Festschrift Otto Schmitz), 1953.
277-278: F. W. Grosheide, De brief aan de Hebreeën en de brief van Jakobus, ²1955.
11(1956-) 386 : A. Schlatter, Johannes der Taüfer, 1956.
12(1957-) 227-228: F. W. Grosheide, De eerste brief aan de kerk te Korinthe, ²1957.
395 : O. Wolff, Gandhi en Christus, s.a.
461-462: J. Héring, La seconde épitre de Saint Paul aux Corinthiens, 1958.

14(1959-) 58-60 : H. J. Schoeps, Paulus, 1959.
16(1961-) 321-322: B. M. F. van Iersel S.M.M., Der „Sohn" in den synoptischen Jesusworten, 1961.
322 : W. Bieder, Die Berufung im Neuen Testament, 1961.
322-323: A. F. J. Klijn, Inleiding tot het Nieuwe Testament, 1961.
17(1962-) 139 : E. Kellerhals, Een boek vol verborgenheden, 1962.
313-314: A. F. N. Lekkerkerker, De Brief van Paulus aan de Romeinen I, 1962.
314-315: F. J. Pop, De tweede brief van Paulus aan de Corinthiërs ²1962.
385-386: R. Bultmann, Eeuwigheid hier en nu, 1962.
18(1963-) 159-160: E. Lövestam, Spiritual Wakefulness in the New Testament, 1963.
20(1965-) 139 : A. J. Visser, De Openbaring van Johannes, 1965.
139-140: J. Zandee, Het evangelie der waarheid, 1965.
21(1966-) 49 : E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1964.
244-245: J. Jeremias, Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 1966.
245-247: E. Güttgemans, Der leidende Apostel und sein Herr, 1966.
315-316: L. Hartman, Prophecy Interpreted, 1966.
316 : B. Gerhardsson, The testing of God's Son, 1966.
391-392: P. Ricca, Die Eschatologie des vierten Evangeliums, 1966.
466-467: L. Mattern, Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus, 1966.
22(1967) 53-54 : A. L. Moore, The Parousia in the New Testament, 1966.
54-56 : S. G. F. Brandon, Jesus and the Zealots, 1967.
216-217 E. Dinkler, Signum Crucis, 1967.
217-218: G. Schille, Anfänge der Kirche, 1966.
218: O. Cullmann, Vorträge und Aufsätze 1925-1962, 1966.
218-219: W. Bauer, Aufsätze und kleine Schriften, 1967.

219-220: A. Schweitzer, Reich Gottes und Christentum, 1967.
220-221: A. Smitmans, Das Weinwunder von Kana, 1966.
221-222: W. de Vries, De dood van Jezus van Nazareth in het licht van geschiedenis en rechtspraak, 1967.
J. Carmichael, De dood van Jezus, 1967.
294-295: H. A. Wilcke, Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus, 1967.
295-296: V. C. Pfitzner, Paul and the Agon Motif, 1967.
296-297: R. C. Tannehill, Dying and Rising with Christ, 1966.
297: Tj. Baarda, De betrouwbaarheid van de evangeliën 1967.
298: Th. C. de Kruyf, De Pastorale Brieven, 1966.
H. Ridderbos, De Pastorale Brieven, 1967.
298-299: M. Black, An Aramaic approach to the gospels and acts, 1967.
299: J. M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus, ^{2}1967.
449-451: R. Bultmann, Exegetica, 1967.
R. Bultmann, Die Johannesbriefe, 1967.
451-452: R. Walker, Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium, 1967.

23(1968-) 233-236: H. Conzelmann, Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, 1967.
292-293: H. R. Balz, Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie, 1967.
294-295: G. Schunack, Das Hermeneutische Problem des Todes, 1967.
380-381: G. Bornkamm, Geschichte und Glaube, Erster Teil, 1968.
381: C. H. Dodd, More New Testament Studies, 1968.

THE SEMEION AT CANA OF THE GALILEE

BY

A. GEYSER
Johannesburg

It is fair to say that two of the major problems labouring the minds of New Testament scholars today are the quest for the historical Jesus and, closely related to it, the Johannine problem. The honour for the current interest in the last—although for the past century it had never been dormant—must be shared between the fortuitous discovery of the Qumran Scrolls and the Nag-Hammadi manuscripts on the one hand, and the sustained research of Professor Rudolph Bultmann on the other. The decision of the editors to centre this Festschrift in honour of J. N. Sevenster around the Johannine literature is surely indicative of their appreciation of its relevance now. The pattern of Johannine studies had in the meantime become so vast and complex that, barring exceptions like R. Schnackenburg [1] individual scholars can in general focus their effort only on facets of it. This study is such an effort, and it will concentrate on the miracle reported in John ii 1-11.

Of the seven miracles of Jesus reported in the Fourth Gospel only two are without any parallel material whatsoever in the Synoptics. They are the stories of the raising of Lazarus in xi 1 ff and the water-into-wine miracle at Cana. Now, the lack of a synoptic or any other New Testament witness does not in itself turn this miracle into a problem, but it does add to the cumulative weight of questions concerning its origin and purpose. This is the more so since earlier and contemporary extra-biblical literature do seem to offer parallels to it.[2] Then, the mystery of this otherwise unattested miracle deepens when the author of the Fourth Gospel explicitly and emphatically states: "this is the first semeion which Jesus did . . ." (ii 11). Knowing the Synoptics as he most certainly did, there must have been some very important reason

[1] R. Schnackenburg, The Gospel according to St John, Vol. 1, Engl. Tr. K. Smyth, 1968.

[2] Eur. Bacch. 704 ff.; Athenaeus, Deipnosophistae I. 61.

for him to deliberately recount a Galilean miracle which they did not know, or if they did, did not care to mention, and above all, to number it as number one.

That the author set great store, exceptional store, by this miracle at Cana is evidenced further by the fact that in iv 46 he intentionally reminds his readers of it in the course of the account of another miracle which Jesus performed at this same Cana, the healing of the son of a basilikos. Cana, like this miracle never mentioned by the Synoptics, is mentioned a third time in the Fourth Gospel in xxi 2. Secondary though ch. xxi may be, it recalls, and probably on good tradition, that Nathana'el derives from Cana. Now this person like Cana and like the miracle performed in his home town is utterly unbeknown to the Synoptists. Yet, the Johannine Gospel presents him as one of the first disciples of Jesus, and apparently as a witness of the wine wonder. The scene of this first act of Jesus becomes the more mystifying when one considers that even outside the New Testament there is hardly any reference to Cana in the Galilee. Of the various Cana's mentioned by Josephus only one possibly coincides with that of John. Vita 86 states that it was close to Sepphoris and a temporary headquarters of Josephus during the war of 66-70. One might surmise that its name derived from its Zealot occupants, but this hardly clarifies the performance of the wine miracle here.

Apart from its location at Cana and its total absence in the Synoptic accounts this miracle bristles with further difficulties. How come a simple Galilean village wedding is presided by an official here pompously styled an ἀρχιτρίκλινος "the slave who was responsible for managing a banquet" (Arndt and Gingrich)? Both the office and the banquet (triclinium) seem patently out of place in this rural setting.

Mystifying too is the role of Mary his mother and the way in which Jesus is reported to have addressed her. The miracle is emphatically numbered as his first. Mary prompted him to perform it, and seemed to have been so sure of his positive response notwithstanding his rather abrasive answer, that she instructed the waiters to do everything he would tell them. Apart from the question regarding her apparent authority over the catering staff, on what previous experience does she found her faith that he could, and more, that he would miraculously provide in the suddenly arisen wine emergency? The problem becomes even greater if

Mark iii 21 is to be read in conjunction with Mark iii 32-35 and John vii 3-6, as possibly it should. The wine miracle took place before Jesus assumed his public ministry, and the disbelief of Mary, or at least her doubt together with that of his brothers did not precede but came after it.

A further disconcerting feature of the story is the inordinate quantity of the miraculously produced wine. Six purificatory stone jars each holding two or three μετρηταί and filled to the brim would give anything up to 160 gallons of wine. Add to this that the remark of the architriclinos on its quality implies that by that time the celebrations were drawing to a close.

A further query concerns the very character of this miracle. The essential quality of all miracle stories of Jesus, barring the shrivelling of the figtree[1] and this one, is that they prefigure the conditions which would prevail in the Kingdom. They represent in messianic acts a repetition of Jesus' proclamation of the Kingdom in parable and debate. In the Kingdom there will not be hunger nor disease nor death, and all the enemies of God and man, the chaotic power of the deep, the sea and its menace, and Satan and his demonic horde will be vanquished. Thus Jesus calms a storm, walks the waves, feeds the hungry, heals the sick, raises the dead and exorcizes demons. For contemporary eschatology all these qualities of the Kingdom were predicted in Scripture, in e.g. Ps. lxv 7; Job ix 8, xxxviii 16; Ex. xvi 4; Ps. xxii 26, lxxviii 24; I Kings xvii 17 ff.; II Kings iv 8, 17 ff., and cf. Mt. xi 4. Messiah was expected to fulfill them. Jesus' miracles were "Kingdom miracles" even though the Fourth Gospel calls them σημεῖα. They parallel and illustrate in deeds the central theme of his proclamation: "The Kingdom of God is at hand". It is difficult to see a connection between the Kingdom theme and the wine for the wedding at Cana in the Galilee.

These and more problems around Jn. ii 1-11 have often been noticed and various solutions have been offered. They are seldom satisfactory, and some commentators do recognize that the passage cannot be regarded as reporting an original miracle of Jesus. They suggest that the wine miracle should be seen as a reconstruction from elements of Jesus' parables and metaphors to meet

[1] Mrk. xi 12 ff. G. Bornkamm, Jesus of Nazareth, 1966, p. 207 n. 24, following E. Klostermann holds the story to be developed from a parable. Cf. also G. Münderlein, Die Verfluchung des Feigenbaumes in N.T.S., vol. 10, p. 89 ff.

a specific emergency which had arisen in the Christian Church of the latter first century.

What was the emergency which gave birth to the wine miracle? Clues to the answer must in the first place be looked for in the story of the miracle itself, but also in the surrounding material of the Gospel. The first ten chapters of the Fourth Gospel tactfully and respectfully but emphatically oppose messianic claims for John the Baptist. Traces of the same opposition and couched in the same tactful terms are discernable in the Synoptic Gospels as well,[1] but in the Fourth Gospel, and more particularly in its first four chapters the opposition to claims of Baptist disciples on behalf of their master becomes a veritable debate. Both the Synoptics and John point to a historical situation which had arisen in the latter half of the first century but which appealed for argument to the very beginning of the ministry of Jesus, and in fact, to the history of Jesus and of John even before Jesus embarked on his public ministry. Apparently the disciples of John the Baptist claimed either messianic equality or even superiority for John over Jesus. For the very reason that the Baptist disciples founded their argument on the initial stage of Jesus' public career the first chapters of the Fourth Gospel, dealing with just that stage, are more deliberate and more emphatic in their denial of John's messiahship. The Logos Hymn of the prologue, generously interspersed with anti-baptist polemic is followed by a report on the first week of Jesus' entry on the historic scene.[2] This week is as much a vehicle of polemic as is the prologue, and it culminates in the wine miracle.[3] The wine miracle must be read in the light of the anti-baptist polemic.

John the Baptist is introduced into the prologue to witness that the pre-existent Logos, incarnated in Jesus is the Messiah. The immediately following week report turn him and his disciples into witnesses of the priority and superiority of Jesus. The statement

[1] E.g. the parallel development in the Lucan Infancy story between John and Jesus, but to the advantage of the latter. Cf. further Mrk. i 7 f. par; Mt. xi 1 ff.

[2] Ch. i 39-41 even without reading πρωΐ for πρῶτον in vs. 41. clearly implies a "next day". Cf. C. K. Barrett, The Gospel according to St John, 1948, p. 151 f. and 158 f.

[3] M. Dibelius, Johannes der Taüfer, 1911, p. 112. W. Wink, John the Baptist in the Gospel Tradition, 1968, p. 92 "The sequence of days scheme shows that the Cana episode is intended as a part of the foregoing events. The real end of ch. 1 is thus 2.12."

of Jn. i 14 on the doxa of the Logos poised on the threshold of history pinacles in the affirmation of Jesus' disciples (some of whom if not all, were previously Baptist disciples) at the end of the wine miracle at Cana: ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ. Jn. ii 11.

Although anti-baptist polemic is continued up to ch. x the prologue and the story of the first week must be regarded as a complete unit in its own right with one major polemical object: John and his disciples' witness that Jesus, and not John is the Messiah. Now, this object is not immediately clear in the story of the last day of that first week, the wine miracle. A brief analysis of the stories of the previous five days will reveal its presence here as well.

On the first day (i 19 ff.) John the Baptist witnesses that he is not the Christ, and implies that soon the real Christ, Jesus, will emerge. The next day (i 29 ff.) during the (implied) baptism of Jesus by John the Baptist again witnesses that not he but Jesus is the Christ. The third day (i 35 ff.) John the Baptist for the third and last time in this cycle witnesses that Jesus is the Christ (the Lamb of God who takes away the sins of the world). In this scene two of John's disciples are introduced as witnesses. The very fact that they leave John in favour of Jesus is tacit proof of their witness of him as the Christ and implies that John is not the Christ. From now on until the fifth day (i 39-41 and i 43) they will repeat their previous master's witness that Jesus is the Christ. There is no textual evidence that beside Andrew and the "unnamed disciple" of i 40 the other disciples so far mentioned, Simon, Philip and Nathana'el were former Baptist disciples, but the movement of this week of witness seems to imply it.

This accounts for the anti-baptist polemic in the first five days of a six day work week. It is natural to expect that the closing episode of the week cycle, the miracle at Cana in the Galilee will continue this reverant, tactful but firm polemic against the claims of a baptist movement towards the end of the first century which held John the Baptist to have been the real Messiah. The suspicion is enhanced by the fact that the next cycle of stories following immediately after the miracle at the wedding, continues the polemic, and the remark in the last scene of this second cycle Ἰωάννης μὲν σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν (x 40-42) reverts to the last act of

the previous cycle, the wine miracle. John was only a witness to Jesus, trustworthy indeed, but nothing more, not even a prophet proper[1], and certainly not the Christ. This is the importance of the first of the seven semeia of Jesus which the Fourth Gospel reports.

Its scene is a wedding and, unless incidentally suggested by the parable material from which the miracle was constructed, one can guess that the choice of a wedding setting in itself contains anti-baptist polemic. It is well in this regard to heed W. Wink's warning against the temptation to read too much of this type of polemic into St. John's Gospel and "to reconstruct the views of the John the Baptist disciples by reversing every denial and restriction placed on John the Baptist in the Fourth Gospel" [2], and indeed there is no outright evidence that John or his disciples taught and practiced celibacy, but his and their pronounced ascetism [3] does point in this direction. The Baptist's provenance from Qumran would strengthen this supposition. [4] The polemical implication would then be that by his presence and provision Jesus approved of marriage, and that by doing so he acted in complete independance and even opposition to the Baptist.

Clear polemic is indicated by the wine. John drank no wine [5], and presumably his disciples followed his example. Jesus drank wine and so did his disciples. That wine was the object of a miracle by Jesus and served to show forth his doxa so that his disciples, former Baptist disciples, believed in him, seems to be directed against the practice and teachings of the baptist movement towards the end of the first century and probably their criticism of Jesus and the Christian eucharist. [6]

The offhand way in which Jesus is presented to have responded to his mother in this miracle story may contain a further instance of polemic. Baptist argument against Jesus could have been that he advertized himself, and so drew more disciples than did John. [7] For this reason the Fourth Gospel in general and this story in

---

[1] Cf. E. Bammel, John did no Miracle. In C. F. D. Moule, Miracles, 1965. p. 179 ff.

[2] Op. cit., p. 102.

[3] Mt. xi 18, Lk. vii 33.

[4] W. H. Brownlee, John the Baptist in the Light of Ancient Scrolls in Krister Stendahl. The Scrolls and the New Testament, 1958, p. 33 ff.

[5] Luke i 15; vii 33

[6] Lk. vii 34; Mt. ix 11, 14; Mrk. xiv 23.

[7] Cf. iii 26 and iv. 1.

particular make it clear that he did not take the initiative in performing miracles, but, on the contrary, protested when he was pressed to do one, even be it by Mary. No effort by exegetes to tone down the abrasive quality of, "What have we in common, Woman" has really been successful. Its harshness was intended by the Fourth Gospel and served a polemic purpose, if not two. John was "born from a woman", whereas Jesus is the pre-existent Logos "become flesh"; ὃς οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς . . . ἐγεννήθη (i 13 Ir. Tert.) [1]. Furthermore, Baptist disciples in later reports are said to have claimed that Jesus himself had said that no man born from woman is greater than John the Baptist, and therefore John was greater than Jesus.[2] In answer to this argument the Fourth Gospel minimizes the significance of the physical relationship between Mary and Jesus, and emphasizes the relationship between the Father and the Son. The mother of Jesus is mentioned twice in this Gospel and never by her name. It is even conceivable that the scheme of the *syzyges* as expounded in Pseud. Clem. Hom. II. 17 and III. 22 is implied here: Not Jesus, but John the Baptist is "of the number of the children of the woman", came first, and is therefore the lesser and the evil component of the "couple".[3]

An important element of anti-baptist polemic is inherent in κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων (ii 6). From all we know about John the Baptist and his discples, they were strict observers of the purification laws.[4] Jesus and his disciples were not. The water vessels are specifically qualified as purification vessels to counter the attachment of the baptist disciples to Jewish practices, and to answer their reproaches against the Jesus followers on this score.

The Baptist disciples seem to have stressed the water baptism of John as their central and only sacrament,[5] while for first century Christianity it was soon superceded by the eucharist and the wine as symbol of the eschatological purification by the blood of Christ.[6]

---

[1] Cf. Barrett, op. cit., p. 137, Schnackenburg, op. cit., p. 264, and R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 1950, p. 81.

[2] Mt. xi 11. Rec. 1.55 ff. and Ephr. Syr. For discussion cf. Ch. H. Scobie, John the Baptist, 1964, p. 195 ff.

[3] O. Cullmann, 'Ο ὀπίσω μου ἐρχόμενος. In Conj. Neotest. II, 1947, p. 26 ff. Jean Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme, 1957. p. 74.

[4] Cf. iii 25 f. Mt. ix 14 ff., xv 1 ff.; Lk. xi 37 ff., Jos. Ant. XVIII. 5.2.

[5] Acts i 5, xi 16, xviii 25, xix 1 ff.

[6] 4.1. I Cor. 1.14; xi.23-27.

The fact that in i 26 John is reported to have stated "I baptize with water" and nothing more, may have a bearing on this difference between the baptist movement and early Christianity. The wine miracle at Cana in the Galilee seems to convey that the water purification of John and the Jews had been superceded by that through the blood of Christ, symbolized by the wine.

The ultimate argument against baptist claims for John's superiority in this story is to be found in the very act of the production of the wine by Jesus, for it points to the superior priesthood of the pre-existent Logos, incarnated in the man Jesus. John the Baptist was by birth a priest, and if, as seems very probable, he was more closely related to the Qumran Community than was previously believed,[1] he would have been held in special reverence for it, and of eminent messianic priestly quality. Qumran ranked the Messiah of Aaron higher than the Messiah of Israel.[2] There is good reason to believe that the Baptist disciples would have done the same, and that they claimed that John the Baptist was therefore superior to Jesus and pre-eminently Messiah. If they held Jesus to be Messiah at all it would only have been as "Messiah of Israel".

Now, there are several New Testament passages which claim priesthood, pre-existent heavenly priesthood for Jesus. C. Spicq drew attention to them in the Epistle to the Hebrews, the Johannine literature and I Peter.[3] He sees the Fourth Gospel as the origin of this view. It is remarkable that in the two New Testament works dealing with the pre-existent Christ, Hebrews and the Gospel of John, there is noticeable Qumranic relationship and anti-baptist influence.[4] These passages could be extended to include the Infancy Narrative in Luke. According to this Gospel the first conscious act of Jesus is the debate of the twelve year old in the Temple, and the first statement concerning himself was, οὐκ ἤδειτε ὅτι

[1] W. H. Brownlee, op. cit., p. 33 ff.

[2] K. G. Kuhn, The Two Messiahs of Aaron and Israel, in Krister Stendahl, op. cit., p. 54 ff.

[3] L'origine johannique de la Conception du Christ-prêtre dans l'Epître aux Hebreux. In Aux Sources de la Tradition Chrétienne, 1950, p. 265 ff.

[4] F. F. Bruce, 'To the Hebrews' or 'To the Essenes', N.T.S., vol. 9, p. 217 ff.; M. Black, Review Article, in N.T.S., vol. 13, p. 86 f., Y. Yadin, The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews. In Scripta Hierosolymitana, vol. IV, 1957. D. Flusser, "Melchizedek and the Son of Man". In Christian News from Israel, vol. XVII, p. 23 ff. M. de Jonge and A. S. van der Woude, 11Q. Melchizedek and the New Testament, N.T.S., vol. 12, p. 312 f.

ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με; Lk ii 49. The contextual indications are that the phrase, τὰ τοῦ πατρός μου refers to the Temple. It is this concern with the relation between Jesus and the Temple which leads the Fourth Gospel to report as the first act of Jesus' public ministry, the cleansing of the Temple, while the Synoptics relate it to the Temptation in the desert. This same concern to vindicate the superior purificatory function of Jesus, i.e. his superior priesthood is present in the debate of Jn. iii 25 ff. The Baptist disciples evidently claimed exclusive rights for John's baptism, because by virtue of his priestly descent only he was entitled to perform such purifications. The Fourth Gospel vindicates Jesus' right to purify in iii 25 f., and again in iv 2 ff., and especially in iii 31 where John the Baptist himself is reported to witness that his baptism is only ἐκ τῆς γῆς whereas that of Jesus is from heaven. Jesus is heavenly priest with a "baptism" far superior to that of John.

How does this bear on the wine miracle? Firstly, the Jesus who performed the wine miracle is the incarnation of the heavenly Logos of i 1-18. Spicq has already shown the interdependance between Hebr. vii and Jn. i 18, and many scholars have noticed the "alexandrian" or "philonic" flavour of both these passages. [1] The relevant passages from Philo are: that the heavenly Logos is the οἰνοχόος τοῦ Θεοῦ καὶ συμποσίαρχος who will pour divine cups of happiness (De Somn. II. 249), and even more to the point of the wine miracle, that the Logos, typified by Melchizedek, will produce wine instead of water (Leg. Alleg. III. 2). A trace of this early Christian belief in Jesus as the οἰνοχόος τοῦ Θεοῦ may be inherent in Mt. xxvi 29 par., and it must then be taken into account that the passage immediately preceding Jesus' announcement that he will not drink of the fruit of the vine until the day that he will drink it new with his disciples in his Father's Kingdom, deals with his priestly selfsacrificial and purificatory act. One must remember too that Hebr. 7 describes the heavenly priest, Christ, of the order of Melchizedek and pre-existent, immeasurably superior to the priesthood which derives from Aaron. John the Baptist's priesthood derives from Aaron. The "elementary doctrines" of Hebr. vi 1 f., one of which was that about "baptisms", my refer to the baptism of John the Baptist.[2] Be this as it may,

[1] Op. cit. p. 265, especially note 4. Cf. C. K. Barrett, op. cit., p. 157., H. W. Montefiore, The Epistle to the Hebrews, 1964, ad. loc.

[2] Montefiore, op. cit., p. 106. Spicq, op. cit., vol. II p. 148.

the superiority of Jesus, the incarnated pre-existent Logos, οἰνοχόος τοῦ θεοῦ and priest over the Aaronite priest, John the Baptist, is demonstrated by the wine miracle at Cana of the Galilee.

As far as provenance is concerned, the Bacchae of Euripides and the wine miracle attributed to Dionysos according to Athenaeus' Deipnosophistae, may indirectly have influenced its form,[1] but it is not necessary to go that far. Like the shrivelling of the figtree this story derives from a Jesus parable, any one or more of his parables about wine, a wedding or a banquet.

From the available documentary evidence one cannot say much about the meaning of Cana in this story. If it is accepted as an anti-baptist story, there is every reason to believe that it was deliberately introduced. The meaning of the name 'Cana' might be of significance in this connection: In Josephus' times it was a *Zealot* stronghold. To which extent the original Baptist disciples derived from the ranks of the Galilean Zealots remains a question. All in all it seems more possible that Cana was an early baptist stronghold, rather than an early christian stronghold as some scholars are inclined to guess. In that case the intention of the story would be that former baptist disciples and that in a former baptist stronghold witness to the doxa of Jesus who in that very place revealed himself Messiah by turning water into wine.

By recounting this miracle the Fourth Gospel counters the claims of baptist disciples towards the end of the first century that their founder and not Jesus was the Messiah. Their claim for John's superiority by virtue of his priestly descent and his priority in time is countered by the statement that Jesus is God's pre-existent heavenly wine dispensing priest, visibly demonstrated at Cana and clearly corroborated by John's personal witness, ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν (i 15, 30; cf. iii 31).

[1] Bultmann, op. cit., p. 83.

THE STRUCTURE OF JOHN I 35 - IV 54

BY

K. HANHART

Dubuque, Iowa

The saying 'exegesis without presupposition is not possible' finds ample confirmation in the variety of ways in which John's Gospel has been approached and interpreted.[1] The solutions to the problem it presents are shaped by the kind of questions the exegete himself asks. Though my own assumptions will no doubt become apparent in the course of this essay some of them should be mentioned here.

The two level approach, proposed by J. Louis Martyn, in my opinion explains the role of Jesus in this Gospel reasonably well. John not only wrote of Jesus' own ministry but wanted to show in particular "how the Risen Lord continues his earthly ministry in the work of his servant . . ." [2] A distinction between these two stages is not made in any overt way; the words of his servants are simply presented as Jesus' own, mediated as they are through the Paraclete. The second historical level then is the situation in which John finds himself. It is dominated by the controversy between his own community adhering to the apostolic tradition and the local synagogue loyal to the rabbinic leadership in Jamnia. This state of affairs would explain e.g. the term ἀποσυνάγωγος and the so-called anti-Semitic statements in John.[3]

However, I question Martyn's assumption that John did not refer to the synoptic Gospels but used an independent sign source.[4]

---

[1] References to 'John' and 'the author' do not imply any judgment on the question of authorship. They simply indicate the person(s) responsible for the end product.

[2] J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 1968, p. 9; see also pp. 76 f., 128 f.

[3] 'Αποσυνάγωγος: J. ix 22, xii 42, xvi 2. 'Anti-Semitisms': e.g. J. v 16, viii 40-48. Cf. J. L. Martyn, *ibid.*, pp. 9-41, 148 ff. For a general orientation see e.g. E. Grässer, *Die Antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, NTS 11, 1 pp. 74 ff.

[4] J. L. Martyn, *ibid.*, pp. 4, 45, 107.

The point of this essay is precisely the opposite. John not only knew previously written Gospels but wrote a *midrashic* comment on those episodes in them that fit his theme, ". . . his own people received him not; but to all who received him . . . he gave power to become children of God (i 11 ff.)." At times he even created an *aggadah* of his own to bring out this truth. Written Gospels as well as other Christian documents could have reached his community—traditionally Ephesus—reasonably soon, and judging from the varied currents of thought that influenced this Gospel, the school of John had reached the level of considerable sophistication.[1]

This leads to a third presupposition. John was influenced by Philo of Alexandria with regard to terminology and method. C. H. Dodd provided a number of striking parallels illustrating his contention of a "real affinity between the two writers in their use of symbolism." [2] John was acquainted with the allegorical method and typology of the School of Alexandria and was not loath to use them.[3] This assumption will help to explain e.g. the puzzling encounters with Nathanael and Nicodemus (i 45 ff., iii 1 ff.). Judging from the context in which they appear these are not simply fictitious persons. Yet, they are never mentioned in the synoptic Gospels, nor elsewhere in the New Testament.[4] This puzzle may be solved if we make use of Martyn's two level approach and inquire whether John referred in a cryptic manner to persons and events after Jesus' earthly ministry.

Who then is Nathanael, who takes up such an important position in the opening of the Gospel? Three views have been advanced. 1. Nathanael is an unknown disciple. 2. He is not an historical

[1] See the introductions to the commentaries by C. H. Dodd, *The Fourth Gospel*, 1953, C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, 1958, R. E. Brown, *The Gospel according to St. John, I-XII*, 1966.

[2] C. H. Dodd, *ibid.*, p. 55.

[3] The question whether John wanted "his own narratives to be allegorized" is left open by Dodd. Philo, at any rate, "affords no exact parallel" (p. 55). But Cana's marriage has the earmarks of an allegory, as is shown below. Philo, of course, also wrote allegories. Cf. Mos. II, 117-135, Spec. Leg. I, 84-95 on the clothes of the high priest. The antipathy for the allegorical method among modern scholars is fully justified but this should not prevent on from exploring the possibility that John thought otherwise.

[4] A similar problem is posed by such names as Lazarus and the disciple whom Jesus loved, as well as by geographical names such as Bethany beyond Jordan (i 28), Cana of Galilee(ii 1,11, iv 46, xxi 2), Aenon near Salim (iii 23).

person but symbolizes the ideal Israelite. 3. Nathanael was the personal name of Bartholomew, i.e. son of Tholomaeus.[1] None of these three views, however, is entirely satisfactory.[2]

A fourth suggestion has much to be said in its favor. Nathanael represents Matthew.[3] a) Nathanael means 'God has given' which is parallel to the meaning of Matthew's name, 'gift of Jahweh'.[4] b) Vs. 45 offers a fair characterization of the Gospel of Matthew. "We have found him of whom Moses in the law / and also the prophets wrote / Jesus of Nazareth / the son of Joseph." In Matthew's Gospel Jesus is indeed portrayed as the new *Moses*, and the author repeatedly introduces his Old Testament quotations with the formula, "This was to fulfill what the Lord has spoken by the *prophets*." [5] Matthew's concern, moreover, is to explain why the Messiah came from *Nazareth*.[6] Finally, Matthew's genealogy and opening chapters focus on *Joseph* in contrast with the Lukan birth narrative, which centers on Mary. This is all the more striking because six verses later John abruptly introduces 'the *mother* of Jesus'.[7] c) "You are the Son of God! You are the King of Israel!"

---

[1] R. E. Brown, *op. cit.*, p. 82. C. K. Barret, *op. cit.*, p. 153; cf. E. G. Kraeling, *The Disciples*, 1966, pp. 56 ff. Bartholomew is named after Philip in the synoptic list of disciples and Philip introduced Nathanael to Jesus in J. i 45 ff.

[2] Contra *a*. Nathanael has a prominent place on a level equal to the other named disciples. He should be known to other N.T. authors. Contra *b*. Since Peter, Andrew and Philip are historical persons, why would the fourth disciple suddenly be an ideal, instead of a real person? Contra *c*. John 1 offers no list of disciples. In Acts, moreover, Bartholomew follows Thomas, not Philip, while in the *Epistula Apostolorum* (early? second cent.) Bartholomew and Nathanael are listed separately. Cf. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apocryphen* I, p. 128.

[3] W. Bauer, *Das Johannesevangelium*, Handbuch zum N.T. VI, 1933, *Exkurs* after i 51.

[4] Str. B. I., p. 536. The name Nathanael was possibly suggested to John's mind through the lectionary reading of Nu. vii 1 ff., "On the second day Nethanel ... did offer" (vs. 18), as A. Guilding suggests. Her theory that John's Gospel is a Christian commentary on the triennial cycle of readings in the synagogue has great merit. Numbers vii, however, contributes little more to an understanding of the Nathanael pericope. A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960, p. 175.

[5] Cf. K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, 1954, pp. 97 ff., pp. 183 ff.

[6] Mt. ii is composed around geographical names answering the question from what place Jesus hailed and deals with the tension between Bethlehem and Nazareth. The question. "Can anything good come out of Nazareth?" (J. i 46) fits this pattern. In J. vii 41 f. the same question recurs. Cf. K. Stendahl, *Quis et Unde* in Judentum, Urchristentum und Kirche, 1960, pp. 97 ff.

[7] This supports the hypothesis, suggested below, that the author comments on the theology of Luke-Acts in chapters ii-iv.

(i 49) is the last in a series of creedal formulas in John's opening chapter. It matches the Matthean form of Peter's confession, "you are the Christ, the Son of the living God" in contrast to the Markan form, "You are the Christ." [1] d) The characterization of Nathanael, "Behold, an Israelite indeed, in whom is no guile" (i 47) refers to the patriarch Jacob, whose guile was notorious but whose name was changed to *Israel*.[2] This may equally be a reflection on Matthew's theology, for his Gospel was written for Christian *Jews*.[3] Philip, moreover, found Nathanael "under the fig tree" (i 48). 'To be under the fig tree' is a rabbinical expression for the study of the Torah,[4] which agrees with the view that Matthew was probably a rabbinical scholar, who emphasized *halakah*. e) Finally, the apocryphal *Gospel of Peter* provides an item of external evidence. It ends with a parallel version of John xxi 1 ff.: Peter's catch of fish. But whereas John names Nathanael as one of the participants, the *Gospel of Peter* mentions Levi, the son of Alphaeus, who is usually equated with Matthew.[5]

Thus the key phrases of the Nathanael pericope support the hypothesis that Nathanael equals Matthew. But a problem remains. It is precisely Philip, not Nathanael, who utters the words of confession in vs. 45. Does this not contradict the notion that John had Matthew in mind? Not necessarily so. Perhaps Philip was historically linked to Matthew. It seems more likely, however, that John wished to give prominence to such disciples as Philip who play no role in the synoptic Gospels and apparently were highly respected in Johannine circles.[6] At the same time John

---

[1] Cf. Mt. xvi 16; Mk. viii 39.

[2] Cf. M.-É. Boismard, *Du Baptême à Cana*, 1956, pp. 96 ff.

[3] Mt. especially brings out Jesus' saying, "Go nowhere among the Gentiles, and enter no town of the Samaritans" (Mt. x 5); "I was sent only to the lost sheep of the house of Israel" (xv 24, cf. x 6).

[4] Cf. A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, 1960, p. 61. Augustin interpreted the expression likewise. Nathanael was *doctus in lege*. Cf. U. Holtzmeister, *Nathanael fuitne idem ac S. Bartholomaeus Apostolus?*, Biblica 21, 1940, p. 31. For other possibilities see C. K. Barrett, *op. cit.*, p. 154.

[5] Cf. E. Hennecke, *Apokryphen* I, p. 124. At this point the Gospel of Peter breaks off. Thomas, the sons of Zebedee and the beloved disciple are not named.

[6] Philip was held in high esteem in the eastern region of Asia Minor. Papias lists him third among the authorities and Polycrates of Ephesus, 190 A.D. states that Hieropolis of Phrygia was the final resting place of Philip, one of the 'great lights of Asia'. Eus. 3, 39; 3, 31; 5, 24. Cf. E. G. Kraeling, *op. cit.*, pp. 47 ff.

seems somewhat depreciative of Nathanael / Matthew, "You shall see greater things than these" (i 50). John's statement, that Nathanael was 'under the fig tree', symbolizing rabbinical *halakah*, echoes also a note of disparagement. For he fails to mention Nathanael's native town but underlines that Bethsaida was home for the other three (i 44). However, in xxi 2 only Nathanael's home town is named: Cana of Galilee. If Cana has indeed a symbolical meaning, as I suggest below, John transfers Nathanael as it were from under the fig tree to Cana. Cana is the place of complete revelation, where he will see the 'greater things'.[1] These are announced in the last verse (51) and fully discussed in the following chapters.[2] This disparagement explains why relatively few traces of Matthew's Gospel are found in John who, it seems, preferred the writings of Luke.[3]

The question is now warranted whether i 40-42 refers to the Gospel of Mark. This is by no means obvious, but a number of arguments support this supposition. In this brief episode two facts stand out bold and clear. Jesus is the Messiah and Simon receives a new name. Furthermore, the word πρῶτον (41) is arresting because no second deed of Andrew is mentioned.[4] But might it not serve to remind the reader that Peter was the *first* disciple who confessed Jesus as Messiah? Is not the first Gospel that of Mark, written under the aegis of Peter according to tradition? And does

[1] See p. 43 below.

[2] Vs. 51 is a Christian *midrash* on Gen. xxviii 12. According to *Bereshith Rabba* 70.12 the angels were ascending and descending upon Jacob, i.e. *Israel* personified, and not on the ladder. In John they ascend and descend on the Son of Man, here a corporate term for the *new Messianic community*. The problem of the continuity and discontinuity of this new community with Israel lies at the heart of John's Gospel and is the theme of chapters ii-iv. Moreover, J. L. Martyn demonstrates the relation between the Johannine term Son of Man and the Paraclete. He rightly interprets vs. 51, "The Paraclete makes Jesus present on earth as the Son of Man who binds together heaven and earth." *Op. cit.*, p. 137. Cf. i 33, ii 1 ff. which refer to the coming of the Spirit.

[3] Many scholars question, of course, whether John had the synoptic Gospels before him in writing, especially since Gardner Smith wrote his *St. John and the Synoptic Gospels*, 1938. It is quite possible, however, that near the end of the first century Christian writings had reached Johannine circles and were studied in their *bet ha-midrash*.

[4] Note the variants πρῶτος, mane (πρωί) attested only by the Itala. Πρῶτος implies Andrew's prominence, πρῶτον would refer to Peter or it may be taken as an adverbial use of the neuter accusative. I prefer the reading πρῶτον with reference to Peter.

not Peter's confession occupy a strategic position in Mark's Gospel? It must further be kept in mind that 'Messiah' or 'King' is a leading title in the Fourth Gospel.[1] It occurs here for the first time as the *basic* Christian witness to Jesus.

But Andrew, not Peter, utters the confession: "we have found the Messiah". It echoes the same rivalry between early Christian centres that we noted above. Here Andrew receives a place of honor as the disciple who was close to Jesus (i 39), while he is hardly mentioned in the synoptic Gospels.[2] John apparently wishes to limit Petrine authority in this section as is also evident from Peter's relationship to the 'beloved disciple'.[3]

If indeed i 40-42 refers to Mark and i 43-51 to Matthew a logical sequence of *aggadic* pericopes begins to emerge built around primitive confessions and the persons connected with it. Gradually the reader is brought to a profounder realization of who Jesus is. The climax is no doubt the full manifestation of Jesus's glory in Cana (ii 11).

Before turning to this next chapter we must consider the function of i 35-40 in this sequence. For John's *Sondergut* begins properly at vs. 35. All four Gospels open with essentially the same theme: the ἀρχή of the Gospel of Jesus and the appearance and significance of John the Baptist.[4] Each of the evangelists deals with these themes in his own way, of course. But one may reasonably argue that John's prologue and his account of the witness of John the Baptist run parallel with the opening chapters of the Synoptics. At vs. 35, however, John deviates drastically from them. The Synoptics have no record of the encounters with Jesus described in i 35 ff.

---

[1] See for the importance of the analogous titles 'Messiah', 'King', 'King of the Jews' and 'King of Israel' W. C. Van Unnik, *The Purpose of the Fourth Gospel*, in Gospels reconsidered, 1960, pp. 167 ff. Vs. 41 reflects the Markan version of Peter's confession.

[2] Cf. E. G. Kraeling, *op. cit.*, pp. 28 ff. It may be historically true, of course, that Andrew was instrumental in leading Peter to Jesus. Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 1968, p. 76. P. M. Peterson in his study of Christian legends about Andrew concludes that "Andrew was used from the earliest times as a propaganda figure", and that "no historical reality (outside of Mark-Acts) lies behind the legends." P. M. Peterson, *Andrew, Brother of Simon Peter*, 1958, pp. 47 f.

[3] J. xiii 23 f., xx 2 ff., xxi 20 ff. Andrew's authority is stressed in J. xii 20 ff. John's aim in general is to ascribe ultimate hegemony to the Spirit (xiv 25 f.). Cf. S. Sandmel, *The First Christian Century in Judaism and Christianity*, 1969, pp. 183 ff.

[4] Mk. i 1-11; Mt. i 1—iii 17; Lk. i 1—iii.38.

In fact, John does not take up a coherent sequence of events parallel with the Synoptics until xviii 1 ff.

The episode of i 35-40 appears to be a cryptic reference to the Easter experience. It contains a number of key Johannine terms describing the relationship with the exalted Lord: 'following Jesus' (vs. 37) 'seeing', 'dwelling place' and 'abiding with Jesus' (vs. 39).[1] Chapter 20, moreover, offers some striking parallels. In i 38 *two disciples* ask, ποῦ μένεις; in xx 2 two disciples are alerted by Mary Magdalene's words, "we do not know where (ποῦ) they have laid him." In i 38 Jesus turns (στραφείς) and asks, Τί ζητεῖτε; in xx 15 Mary has turned (ἐστράφη) and Jesus asks, τίνα ζητεῖς. In i 39 two disciples 'came and saw', in xx 8 the beloved disciple came, 'saw and believed'.[2]

The relation between the previous section (i 19-34) and John's *Sondergut* in i 35-51 is in terms of the witness to Jesus. John the Baptist gave a *prophetic* witness in the hearing of all Israel (i 31) concerning the coming One and his death (i 29, 36). This is followed by a transition of discipleship from John to Jesus leading to a complete communion with the risen Lord (35-39). This in turn issues in the *apostolic* witness to Jesus as recorded in Mark and Matthew (40-51).

The hypothesis of this essay as a whole stands or falls with the identification of Nathanael as Matthew. It places John's Gospel in a category all its own. For the synoptic writers share at least the aim to describe the earthly ministry of Jesus, although each has his own theological perspective. But John deliberately comments on finished Gospels. Here lies an important clue for solving the problem of John's *Sondergut*, it seems to me. One cannot be sure, of course, what version of Matthew or Mark the author referred to. But we may deduce that John's manuscript of Matthew had some key features in common with the Gospel we know and that it was linked with the name of Matthew. If it can be proved in addition that John refers to Luke-Acts in chapters ii-iv the probability increases that written Gospels were studied in the school of John.[3]

[1] Cf. a) i 43, viii 12, x 1 ff., xii 26, xxi 19 ff. b) i 50 f., iii 11, iii 32, xi 40, xiv 7, xiv 9, xx 29. c) xii 46, xiv 2 f., xvii 24.

[2] Cmp. the parallel terminology in xxi 20, "Peter *turned* and saw *following* them the disciple whom Jesus loved."

[3] This communion is mediated through the Paraclete (cf. p. 27 n. 3 above), given by Jesus on Easter Day (J. xx 22). This is implied in the announcement of the baptism with the Holy Spirit (i. 32f.) and in the twice repeated state-

The next three chapters form a unit with an intermixture of synoptic material and Johannine *Sondergut.* The unit opens with the ἀρχὴ τῶν σημείων (ii 11) at Cana and closes with πάλιν δεύτερον σημεῖον (iv 54) near Cana. The curious word order πάλιν δεύτερον implies that this second sign is a reiteration of the first sign or forms its logical complement. In the following analyses of each single episode I hope to prove that John wove important themes of Acts together with parallels in Luke's Gospel to show the relationship of the 'acts' of the apostles to Jesus' ministry.[1] But for the structure of the entire section Miss Guilding's observation is of basic importance. She notes that the itinerary of chapters iii and iv "has evidently been carefully arranged on the basis of the promise of Acts i 8, 'You shall receive power when the Holy Spirit has come upon you; and you shall be my witnesses in *Jerusalem* and in all *Judea* and *Samaria* and to *the end of the earth.*" In John's Gospel Jesus taught "in *Jerusalem* (ii 23), in *Judea* (iii 22), and in *Samaria* where he sees in the faith of the Samaritans a fore-shadowing of the harvest of the Gentiles (iv 35, 39); and finally heals the son of a Gentile." [2] Equally basic is the fact that Luke's version of Jesus' journey is in the opposite direction: from Galilee via a rejection at Samaria to the climax at Jerusalem.[3] A number of cryptic references in John ii-iv show how John saw the interrelationship of these journeys.

John's account of the healing of the son of the royal official (iv 46 ff.) differs considerably from its synoptic parallels.[4] Many

---

ment that John the Baptist himself did not 'know' Jesus, i.e. through knowledge granted by the Spirit (i. 31, 33). Of the three synoptic authors Luke stresses the role of the Spirit and, as is shown below, John does likewise in chapters ii-iv (cf. ii 1 ff., iii 5 ff., iii 34, iv 23 f.) in which he comments on Luke-Acts.

[1] In Acts particularly: Jesus' commission (i 6-14), Pentecost (ii 1 ff.), apostles before the Sanhedrin and Gamaliel (v 27-39), persecution and mission to Samaria (viii 1 ff.), Macedonian call (xvi 9). In Luke particularly: Annunciation (i 26-35), rejection at Nazareth (iv 16-31), question about fasting (v 33-39), healing of the centurion's servant (vii 1 ff.), cleansing of the temple (xix 45 f.).

[2] A. Guilding, *op. cit.*, p. 50. Miss Guilding has difficulty in applying her admirable theory on the structure of John to chapters i-iv. Cf. pp. 171 ff., 212 ff. A structure based on Mark, Matthew, and Luke-Acts meets this difficulty.

[3] Lk. iv 16 ff., ix 51 ff., xix 29—xiii 56.

[4] Lk. vii 1 ff. stresses the *virtues* of this Gentile, Mt. viii 5 ff. contrasts his *ideal faith* with the *unbelief* of the 'sons of the kingdom', but *Jesus himself* holds the center in John iv 46 ff. and his healing at a distance heightens the

scholars conclude therefore that John used an independent source. But at least two expressions, occurring nowhere else in John: σημεῖα καὶ τέρατα (iv 48) and 'he and his household' (iv 53), are so typically Lukan that it can hardly be ascribed to chance.[1] Moreover, this story concerning a Gentile is taken out of its synoptic context and placed at the end of the scheme of Acts: Jerusalem-Judea-Samaria. It points therefore to the last phase of its missionary program: the end of the earth. The arresting word βασιλικός (iv 46) strengthens the supposition. Βασιλεύς refers to any person with highest authority, be he Herod, Caesar or God. This centurion was a subject of Caesar, not of Herod, according to the synoptics.[2] John chose the term βασιλικός to contrast Caesar's authority with Jesus' kingship[3]. Luke, moreover, described the expansion of the church's mission precisely to Rome, the capital of the Gentile world.

The parallel with the structure of Acts provides also the explanation of the distance which John created between Jesus and the 'son' of this Gentile.[4] According to Luke's Gospel Jesus had just entered Capernaum itself when he met the Jewish elders interceding for the centurion (vii 1, 4). But in John he speaks his word from the heights of 'Cana of Galilee' healing at once the son in Capernaum. The distance between 'Cana' and Capernaum symbolizes that the proclamation of the life giving word throughout the Roman empire was the consequence of Jesus' historical ministry to a Gentile.[5] Thus the sign takes place on *two levels* at once like a closed telescope with its two sections overlapping: the ministry of Jesus and the mission

---

effect of the narrative. Cf. E. Haenchen, *Johanneische Probleme*, ZTK 56, pp. 19 ff. H. concludes because of these differences that the three versions and their *Vorlagen* share an original source but that each tradition went its own way.

[1] *a*) Acts iv 30, v 12, xiv 3, xv 12, cf. ii 19, ii 22, ii 43, vi 8, vii 36. In Paul's letters it occurs 3 x, in Hebrews 1 x. Cf. M.-É. Boismard, *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile*, Revue Biblique 69, 1962, pp. 194 ff. *b*) Cf. Acts x 2, xi 14, xvi 15, xvi 31 f., xviii 8. Cf. Lk. xix 9. John has οἰκία, Luke always οἶκος except Acts xvi 32.

[2] Βασιλεύς means both king *and* emperor. Van Unnik states, "It is strange to see that this interesting piece of evidence is so overlooked." W. C. van Unnik, *op. cit.*, p. 181, n. 1. According to the usual interpretation the βασιλικός was an officer under Herod Antipas, popularly referred to as king.

[3] Cf. Lk. vii 8; J. xix 14 ff. John probably refers also to Acts viii 27, the Ethiopian minister of Candace, a βασίλισσα. Acts viii 27 follows the mission of Samaria, cf. J. iv 1 ff.!

[4] Similar to Luke John uses three words υἱός, παῖς, παιδίον (46, 51, 49) for the slave of the centurion. The change to 'son' as well as the amplification, "for he was at the point of death" (47, cf. 46)are deliberate.

[5] Note the adj. ὅλη: *all* his household (iv 53), a Johannine amplification.

of his apostles.[1] John changed the circumstances (Cana!) and titles ('royal official', 'son') to bring out his reference to the postresurrection church.[2]

The two level hypothesis may also be the key to the interpretation of iv 44. To what πατρίς does Jesus refer? Galilee is seemingly the place where Jesus receives no honor. Yet, John writes, "the Galileans welcomed him (45)." J. Willemse has rightly argued that πατρίς refers to Judea/Jerusalem, for the particle γάρ usually refers to a preceding statement. According to iv 1-3 Jesus went to Galilee in order to avoid the Pharisees in Judea. Thus in iv 43 John picks up the thread of his narrative after the intermezzo in Samaria.[3] But Willemse did not reckon with the fact that John comments on Luke and Acts. In *Acts* the broadening of mission territory is described as well as the *rejection* of the Gospel by the Jews. The theme is in W. G. Kümmel's words, "from the preaching to the Jews in Jerusalem to the final self-exclusion of the Jews from God's salvation and to the unhindered proclamation before the Gentiles in Rome: 'they will listen' (xxviii 28-31)."[4] *Luke's* Gospel has this same theme of rejection. The journey to Jerusalem is preceded by Jesus' inaugural sermon in Nazareth, his home town (iv 16 ff.). The subsequent rejection by his own people is due to their demand for signs and their anger at his reference to Gentiles. On that occasion he quoted the proverb that a prophet has no honor in his own country. The intent of Luke's remark, "And he went down to Capernaum, a city of Galilee (31)" is to show how the rejection of Jesus' own people leads to a mission among strangers.[5] In John iv 43 ff. a number of allusions to this

[1] Note the similarity with J. L. Martyn's two level approach discussed above, which he applied particularly to J. v-x, not to i-iv.

[2] Note the reference to a saying of Jesus in the *past* in J. iv 44, which confirms the two level hypothesis. Cf. the exegesis below of iv 44 and of ii 12, iii 22 ff., iv 1 ff., which form a series of puzzling, transitional lines.

[3] J. Willemse, *La Patrie de Jésus selon Saint Jean iv. 44*, NTS 11,4, pp. 354 f.

[4] Feine-Behm-Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 1964, p. 115.

[5] Cf. H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, 1960, pp. 27-43. His remarks concerning geographical elements in Luke's *Sondergut* are helpful indeed, e.g. the reversal of the Markan order Capernaum - Nazareth (p. 31), Capernaum as the place for mission among strangers (p. 34), the going 'down' to Capernaum, while Nazareth does not stand on a hill (p. 39)—cf. the height of 'Cana of Galilee', J. iv 49—the demand for signs by Jesus' relatives, cf. Lk. viii 19 ff.; J. ii 3 (p. 35). Note, moreover, that Luke designates the disciples as 'the Galileans' (p. 38), cf. Acts i 11 and that in the scheme of Acts: Jerusalem-Judea-Samaria, precisely Galilee is missing. Cf. the twice repeated "when Jesus had come from Judea to Galilee" in John iv 47, 54.

Lukan theme are found: the rejection in his own country (44), a demand for signs and wonders (48), a reference to a Gentile, who lives at Capernaum (46b). These allusions imply that Nazareth is Jesus' fatherland. The term πατρίς therefore has a double reference here. According to the scheme of Acts, followed by John in iv 1, 44, it is Jerusalem/Judea; according to the above mentioned parallels with Luke iv 16 ff. it is Nazareth/Galilee.[1] In other words John attempts to show the theological connection between the rejection of Jesus' own people and the mission to others, not 'his own'. This also explains why Jesus rebukes the centurion—"unless you see signs and wonders"—and then proceeds to heal his son (iv 48 f.).[2] It is simply a device to remind the reader of the citizens of Nazareth who demanded signs. John wishes to emphasize that the faith of this Gentile is genuine and complete. He and his household became Christians.

The narrative of the Samaritan woman need be discussed only briefly. Direct references to the synoptic Gospels are limited to the theme of harvest in iv 35 ff.[3] Is the story itself fictional? Matthew records Jesus' command not to enter a Samaritan village (x 5). Luke writes in his Gospel that Jesus entered a *village* of the Samaritans and was not received, because "his face was set toward Jerusalem" (ix 53). In Acts we read that Philip went down to a *city* of Samaria and undertook a successful mission (viii 4 ff.).[4] It appears from the striking and somewhat awkward phraseology by which John introduces the story that he refers to the latter event. He states that Jesus baptized (iv 1), yet did not baptize himself but only his disciples. In other words John refers to a post-resurrection event. Jesus 'baptized' through the ministry of his disciples, *in casu* Philip. The direction of Jesus' journey in John provides further evidence. Luke portrays Jesus' journey from Galilee to Jerusalem, and mentions that the Samaritans did not receive him for that very reason. John states just the

[1] The double reference has implications for the interpretation of the name 'Cana of Galilee' as I suggest below.

[2] A similar inconsistency can be observed in ii 4 (cf. ii 7) with the same intent. See the exegesis below.

[3] Cf. C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963, pp. 391-399.

[4] The rejection by the Samaritan villagers as well as Luke's general interest in Samaritans (x 30 ff., xvii 15 ff.) anticipate the later apostolic mission to that region. It is not clear whether Luke actually envisioned a journey by Jesus through Samaria. Cf. H. Conzelmann, *op. cit.*, pp. 65 ff.

opposite. Jesus journeys from Judea to Galilee and like Philip comes into a πόλις of Samaria, not a κώμη as in Luke ix 52, and the Samaritans believed in him (iv 39 ff.).[1] John, therefore, does not describe an incident during Jesus' ministry. He rather portrays in a dramatic manner the encounter of the risen Christ with the Samaritan people through the mission of Philip.[2] The story itself is the product of John's creative imagination inspired by his study of the Scriptures, as A. Guilding has convincingly demonstrated.[3] The woman at the well represents the Samaritan people as a whole.[4] Although this *aggadah* is of John's own making, one element of the story may again be a direct reference to Acts viii. The sixth man, not her husband (iv 17 f.) may allude to Simon Magus, "that power of God which is called Great", to which all Samaritans "gave heed" (Acts viii 10). Simon Magus became, of course, the legendary arch-heretic of the early church.[5] The vehemence with which the church fathers denounce him indicates the depth of his influence. Was he a particular threat to John's own community?

It appears from the structure of chapters ii-iv that an exclusively Johannine narrative is followed by an incident with synoptic parallels: the wedding at Cana—the cleansing of the temple (chapter ii), Nicodemus—disciples of John the Baptist (chapter iii), the Samaritan woman—the healing of the centurion's servant (chapter iv). Since the encounter with the Samaritan woman alludes to

---

[1] 'Jesus leaves Judea' on account of the jealousy and hostility of the Pharisees (iv 1). This remark alludes to the persecution in Jerusalem which drove Philip to Samaria (Acts viii 1).

[2] Cf. Acts viii 1 ff.

[3] The Nisan cycle of lectionary readings indicate that Exod. ii 15 ff. — Moses at the well in Midian—influenced John. Cmp. e.g. Exod. ii 15, as expanded by Josephus (Ant. ii, 2, xi, 1) with John iv 6: the sixth hour. Also Exod. ii 20—John iv 31. The corresponding *seder* for the third year is Deut. xxvii. This chapter was of cardinal importance to Samaritans, because they read Mount Gerizim for Mount Ebal in xxvii 4, cf. xxvii 12. A. Guilding rightly states that the "apparently unrelated themes" of living water and of the proper place of worship can best be explained through this combination of lectionary readings. *Op. cit.*, p. 208.

[4] Samaritans are characterized by *a*) their strict adherence to the *Pentateuch*. The five husbands (iv. 18) probably refer to the five books of Moses. Bultmann rightly questions the alternative solution: the Babylonian gods revered by five Northern tribes. *Op. cit.*, p. 138, n. 4; *b*) their expectation of the Ta'heb, the eschatological prophet (iv 19); *c*) their insistence that true worship is rendered on Mt. Gerizim (iv 20).

[5] Cf. Iren. *Adv. hear.* I, 16,1; Justin, *Apol.* 26.

a post-resurrection event recorded in Acts, the same may be true of the first two Johannine stories. John iii 1 ff. appears indeed to have several themes in common with Acts v 27-39: the apostles before the Sanhedrin and the sage counsel of Gamaliel.[1]

If this plan or this undertaking, ἔργον, is of men, it will fail; but if it is of God, you will not be able to overthrow them. You might even be found opposing God! (Acts v 38 f.).	Rabbi, we know that you are a teacher come from God; for no one can do these signs, σημεῖα, that you do, unless God is with him (John iii 2).[2]
The God of our fathers raised Jesus whom you killed by hanging him on a tree. God exalted him, ὕψωσεν, at	As Moses lifted, ὕψωσεν, the serpent in the wilderness, so must the Son of man be lifted up, ὑψωθῆναι (iii 14).
his right hand . . . as Leader, ἀρχηγός, and Savior, σωτῆρ	a ruler, ἀρχων, of the Jews (iii 1) that the world might be saved, σωθῃ, through him (iii 17)
to give repentance to Israel and forgiveness of sins	unless one is born of water and the Spirit, he cannot enter the kingdom of God (iii 5)
And we are witnesses, μάρτυρες, to these things . . .	I say to you (sing.), we (plur.!) speak of what we know, and bear witness to what we have seen; but you do not (plur.!) believe our testimony, μαρτυρία, (iii 11).
and so is the Holy Spirit whom God has given to those who obey him. (Acts v 30-32).	The wind blows where it wills . . . so it is with every one who is born of the Spirit (iii 8)

The parallels are sufficiently numerous to suppose that John portrayed an encounter of Gamaliel, the Teacher of Israel, with Christ, using the encounter recorded in Acts v as a pattern. The fact that Nathanael of the first chapter alludes to Matthew, the leading theologian of a Christian Jewish community increases

[1] Compare also the parallels between J. iii 1 ff., vii 45 ff.(!) and Acts v noted by J. L. Martyn in the Excursus D. *Op. cit.*, pp. 155 ff.

[2] This equation of ἔργον in Acts v 38 and σημεῖον in John iii 2 (cf. J. vi 26 ff.) has interesting implications for John's understanding of the word 'sign'.

the probability that the mysterious Nicodemus refers to a well known, historical person as well.[1] The change of name would prevent the misunderstanding that a conversation with the 'historical' Jesus was intended. The air of mystery pervading this dialogue in the night also indicates that here we have to do with an encounter with the risen Christ. Gamaliel was, of course, one of the most distinguished teachers of the Torah, highly esteemed in the Mishnah for his wisdom and tolerance.[2] If one of the purposes of this Gospel was to counteract the influence of the school of Jamnia, this cryptic dialogue with the famous Pharisee would excellently serve the purpose.

The dispute between disciples of John the Baptist and a Jew concerning purification (iii 25-30) belongs also to John's *Sondergut*. Moreover, a journey from Jerusalem to Judea (iii 22, cf. ii 23) is not recorded in the synoptics. Yet, this episode has "an unusually close affinity with the traditional forms known from the Synoptics", as C. H. Dodd noted.[3] How do we explain this phenomenon? John, it seems to me, comments here on a post-resurrection situation by referring to incidents in Jesus' life as he did in iv.46 ff. The two level hypothesis applies also here. On the one hand John takes up the witness of John the Baptist begun in i 19-34 and comments in particular on Lukan passages concerning his relation to Jesus. On the other hand he refers to a rival sect of Judaism which had considerable influence in the time of the early church: the disciples of John the Baptist. The validity of their continued practice of the baptism of John was, of course, denied by Christians.[4]

In view of this denial an accurate description of the relation between John the Baptist and Jesus was necessary. For John

[1] It seems doubtful that the name Nicodemus was derived from R. Naqdimon, who played a role during the siege of Jerusalem (Montefiore-Loewe). Cf. C. K. Barrett, *op. cit.*, p. 170.

[2] "With the death of Gamaliel I, reverence for the divine Law ceased, and the observance of purity and piety became extinct (Sotah 9.15)." John vii 50 reflects a tolerant attitude of N., consistent with Acts v 38 f. Nicodemus participated in Jesus' burial in addition to Joseph of Arimathea "bringing a mixture of myrrh and aloes" according to J. xix 39. Cf. Mk. xv 43 par. Is this the first instance of the legend that Gamaliel was a secret believer of Jesus (cf. *Clement. Recogn.*) ? In the *Gospel of Nicodemus*, however, Gamaliel appears next to Nicodemus. Cf. E. Hennecke, *op. cit.*, vol. I, pp. 334, 348; for the lost *Gospel of Gamaliel*, see *ibid.*, pp. 376 f.

[3] C. H. Dodd, Historical Tradition, *op. cit.*, p. 287.

[4] Cf. Acts xviii 25, xix 1 ff.

the Baptist himself was deemed to have played an integral role in God's work of salvation with his demand for a radical conversion of Israel.[1] Moreover, Jesus himself had been baptized by John. Now Luke had already delineated that relation in chronological terms. Jesus' ministry began after 'all' the people were baptized and John had been put in prison.[2] The author of the Fourth Gospel alludes to this Lukan distinction in verses 22-24. Like iv 1-3 these verses form a cryptic transition from a post-resurrection event (1-21) to a pre-resurrection incident (25-30). Verse 22 reflects the mission scheme in Acts: Jerusalem-Judea (cf. ii 13): the risen Christ through his disciples baptized in Judea. Verse 24 takes us back to a pre-resurrection situation, the ministry of John the Baptist, and refers to the precise point of time which separated, according to Luke, the mission of John and of Jesus: "For John had not yet been put in prison." [3] The periphrasis ἦν δε...βαπτίζων (vs. 23, cf. i 28) in contrast to ἐβαπτίζεν (vs. 22) emphasizes duration (Bl.Deb.353). John's baptism had not ceased in the author's days.[4]

The positive appraisal of John's original mission is implied in the oracular statement, "No one is given anything except what is given him from heaven (iii 27)." It alludes to a saying of Jesus, "Was the baptism of John from heaven or from men? (Lk. xx 4 par.).[5] But iii 28-30 clarifies that the validity of this baptism ceased after John's voice was silenced (24) and the bridegroom's voice was heard (29). John was not the Christ but only the fore-runner or "friend of the bridegroom". The passage implies further that only the disciples of Jesus constitute the true Israel: the bridegroom has the bride. Verse 29, moreover, appears to be another

---

[1] Cf. Lk. iii 1-20; J. i 23, 31.

[2] Lk. iii 20 f. (note ἅπαντα τὸν λαόν in vs. 21), cf. Acts i 22, x 37. Cf. H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 21.

[3] C. K. Barrett states, "John portrays what the synoptic writers do not suggest—parallel ministries of John and Jesus", *op. cit.*, p. 184. However, I believe that John discusses parallel ministries of *disciples* of John and of Jesus.

[4] The name Ainon near Salim, i.e. 'wellspring near (the city of) peace', has a symbolical meaning: John's baptism is close to the realm of peace. But at the same time it has a limited validity :ἐγγὺς Salim. W. F. Albright suggested a possible real site: ʿAinûn, 8 miles N.E. of Sâlim, which is 4 miles E.S.E. of Shechem. HTR 17, pp. 193f. Is this a likely location?

[5] C. H. Dodd holds that vs. 27 is composed by the evangelist himself. *Historical Tradition*, op. cit., p. 282. But is not iii 31 ff. a further comment on Jesus' saying in Luke xx 4 par.? John's baptism was from heaven but John himself was of the earth.

midrash on a saying of Jesus, namely, concerning the fasting of John's disciples, "Can you make wedding guests fast while the bridegroom is with them?" [1] Thus in this entire pericope the author counters the claims of the Baptist's sect by means of Jesus' own evaluation of their prophet.

John put this evaluation of the Baptist's movement at this point in chapters ii-iv for a number of reasons. A special mission to Judea is not recorded in Acts although Luke follows in general the scheme of Acts i 8: Jerusalem-Judea-Samaria-end of the earth.[2] John could use this lacuna in Acts to comment on this pressing problem of the early church. Furthermore, chapters ii and iii can be subsumed under the title 'the purification on Israel' while chapter iv deals with Samaria and the *gojim*.[3] Chapter 2 deals with the joy of those who *accept* God's purifying deeds: the sacrificial death and resurrection of his Son and the outpouring of the Spirit (ii 1-12).[4] They form the new temple, the body of Christ (ii 13-22). But chapter 3 appears to be an *apologia* or an appeal to those who *do not believe*: the followers of the Pharisaic leadership in Jamnia (iii 1-21, Gamaliel!) and those who venerate John the Baptist (iii 22-36). The author claims that only disciples of Jesus constitute the true Israel (iii 5, 29) while the 'wrath of God' remains upon those who do not believe (iii 36, cf. iii 18). Finally, the explanation of the place of the forerunner in the scheme of God's redemption as well as the reference to joy (29) and to the Spirit (34, cf. iii 5) eminently reflect features that characterize Luke's theology.

[1] Lk. v 33 ff. par. According to Mt. ix 14 disciples of John ask the question concerning fasting, while Lk. reads simply 'they'. This increases the probability that the evangelist refers to this incident. Jesus' answer is put into the mouth of John the Baptist in a different form. John alludes to this same saying in ii 1 ff. See p. 38, n. 1 below.

[2] Only Acts v 16 refers to Judean "towns around Jerusalem". Jerusalem itself remains the center for mission until viii 4 ff.

[3] The term καθαρισμός links iii 25 to ii 6. The water jars (ii 6) each holding 2 or 3 baths (χωροῦσαι ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς) allude to the 'molten sea' in Jerusalem's temple. Its water purified priests for access to God. According to LXX II Chron. iv 5 it contained about 3,000 baths (χωροῦσαν μετρητὰς τρισχιλίους) and according to I Ki. vii 26 2,000 baths! Cf. A. Guilding, *op. cit.*, p. 184. Thus John contrasts the old temple with the new temple, the body of Christ. Cf. ii 15, 19 ff. In iii 25 reference is probably made to the one sided emphasis on judgment and doom connected with the baptism of John, cf. iii 17, in contrast to Christian baptism and the joy in the Spirit. Compare further the ὕδατα πολλὰ (iii 17) with the measureless gift of the Spirit, οὐ... ἐκ μέτρου (iii 34).

[4] See the exegesis of ii 1 ff. below. Cana's primary sign refers to Pentecost.

The wedding at Cana of Galilee (ii 1-11) is a most puzzling narrative. It reads like an act in a play. The spotlight is on three persons, the mother of Jesus, the ἀρχιτρίκλινος and Jesus. The stage setting is sketchy: six waterjars, silent servants and in the background the murmur of voices discussing the embarrassing lack of wine. The unnamed bride and groom seem absent and present at the same time. The change of water into wine is only mentioned in passing. The narrative is so enigmatic that the exegesis depends entirely on clues from John's Gospel as a whole and on parallels elsewhere.

This *aggadah* is an allegory, it seems to me.[1] It opens the entire unit of chapters 2-4 dealing with the theology of Luke-Acts. This ἀρχή of signs refers primarily to a post-resurrection event, the outpouring of the Spirit recorded in the *opening* chapters of the Acts of the Apostles.[2] This can be deduced from the steward's

---

[1] Cf. C. H. Dodd, *Fourth Gospel*, p. 297, "The story..is *not* to be taken at its face value. Its true meaning lies deeper. We are given no direct clue to this deeper meaning, as we are for some other σημεῖα." But the direct clue is, according to my hypothesis, the theology of Luke-Acts. The questions asked determine the exegesis. 1. The question is not whether the historical Jesus could perform this miracle, but whether John intended his readers to believe this literally took place. J. D. M. Derrett answers this question affirmatively, providing a Jewish setting of a village wedding. *Water into Wine*, B Z 7 (1963), pp. 80 ff. But why should one believe that Jesus' glory was manifested because he supplied 480 quarts of wine when the guests were already drunk? 2. The question is not whether allegorical exegesis is permissable—Antioch is to be preferred over Alexandria—but whether John was capable of writing an allegory. I believe he was and that he was influenced by Philo. The latter's exposition of Melchizedek as the Logos, often quoted in this connection, is a case in point. "But let Melchizedek instead of water offer wine and give to souls strong drink, that they may be seized by a divine intoxication, more sober than sobriety itself." Leg. Allegoria III, 26.82.

F. E. Williams also considers J. ii 1 ff. to be a Jewish aggadah. John generally tended to dramatize synoptic material so that sayings and parables become an event. John, furthermore, transplanted one synoptic story to some other narrative with a similar theme. W. rightly considers Lk. v 33-39 (marriage-fasting-eschatological days, cf. J. iii 29) basic to the aggadah of J. ii 1 ff. However, he does not link the narrative with Lk. i, ii/Acts i, ii. *Fourth Gospel and Synoptic Tradition*, JBL 86, 3, pp. 311 ff.

[2] The sign occurs on the third day (vs. 1) which refers to Jesus' resurrection. The 'little Pentecost' in John xx 19 ff. occurs also on Easter Day. The second sign near Cana, moreover, took place *after two* days (iv. 43). The word ἀρχή (ii 11) parallels ἐν ἀρχῇ in i 1. This primary sign, referring to the resurrection and the gift of the Spirit, is a new creative act of God through the Logos and the Spirit. It separates the Light which enlightens believing Jews and Gentiles, from the Darkness that still engulfs those who do not believe, particularly unbelieving Jews. Cf. i 11 f., iii 2, 19 f., xii 35 f., xiii 30.

remark, "Every man serves the good wine first; and when men are drunk, then the poor wine; but you kept the good wine until now."[1] It evidently refers to Acts ii 13, ". . they are filled with new wine."[2] But one may expect also allusions to the prologue of Luke's Gospel. The emphatic mention of 'the mother of Jesus' in vs. 1 alerts the reader that now the 'Lukan section' begins because in the 'Matthew section' Jesus had just been called the son of Joseph. Moreover, Luke i-ii and Acts i-ii complement each other as both deal with the subject of new birth through the Spirit.[3]

Marriage is, of course, a prophetic symbol for the Covenant relationship of Jahweh and his people. In late Jewish writings it took on the eschatological sense of the Messianic feast to come.[4] If Jahweh is presumably the groom, who is the unnamed bride? The Johannine answer would be the new Messianic community consisting of Jew and Gentile, i.e. those who believe that Jesus is Messiah of Israel and the Son sent from God. While the πάλιν δεύτερον σημεῖον (iv 46 ff.) sets forth the second half of this greatest of all signs, salvation for the *gojim*, the ἀρχὴ τῶν σημείων centers on the role of Israel in this new birth. The 'mother of Jesus' represents Israel in the narrative, it seems to me. First, Mary evidently is the subject of theological reflection in John's Gospel. She is not referred to by her name, but with an abstract title 'the mother of Jesus'. Secondly, in John xix 25 ff. she symbolizes also the true Israel: to Israel the Gentiles are given as a son—represented

---

Needless to say this thesis contradicts Bultmann's theory of a *Semeia-Quelle* from which John took sign no. 1 and no. 2 for his Gospel. Cf. R. Bultmann, *op. cit.*, p. 78.

[1] Tr. mine. 'Have drunk freely' (RSV) is a possible translation, but the remark is rude.

[2] Cf. A. Guilding, *op. cit.*, p. 180.

[3] Cf. W. Barnes Tatum, *the Epoch of Israel: Luke 1-2 and the Theological Plan of Luke-Acts*, NTS 13, 2 pp. 184 ff. He concludes that the birth narratives of John the Baptist and of Jesus "characterize the period in salvation history before the ministry of Jesus as the Epoch of Israel (p. 190)," and that they show both the continuity and discontinuity with that Epoch (p. 193). Zechariah, Simeon and Anna are seized by the 'Spirit of prophecy'. Jesus is conceived by the 'creative Spirit' which remained upon him.

Scholars are puzzled by the fact that J. ii 1 ff. was linked with the Christmas story in the earliest accounts of the feast of Epiphany. Does it not strengthen the supposition that this Cana miracle was originally understood to reflect the message of Lk. i-ii/ Acts i-ii ? Cf. A. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo. 2, 1-11 bei den Vätern und heute*, 1966, pp. 165 ff.

[4] Cf. R. E. Brown, *op. cit.*, p. 104.

by the 'beloved disciple'—to the Gentiles Israel is given as a mother.[1] Thirdly, Jesus does not address her simply with 'mother', but with the impersonal term 'woman' (ii 4). This same impersonal term he used to address the woman at Jacob's well (iv 21). If the latter represents the Samaritan people as we saw above, the woman at Cana's wedding would refer to Israel. She is the 'mother of Jesus' because "salvation is from the Jews" (iv 22). Finally, the 'woman' in travail of Revel. xii 1 ff. who brings forth a male child, symbolizes Israel also. This passage may have influenced the evangelist as well.[2]

While the 'mother of Jesus' represents Israel at this marriage feast, she is not the bride. The bride is still absent. For the Messianic community will consist of Jew and Gentile reconciled. Thus a tension exists in the story between the eschatological 'already' and the 'not yet'. This appears from her opening remark, "they have no wine", implying a request for a sign or a rebuke.[3] It refers probably to the *opening* question in Acts at the beginning of the Pentecost story. "Lord, will you at this time restore the kingdom to Israel?" The question gives voice to the sense of perplexity of all Jews—after the fall of Jerusalem and the destruction of the temple[4]— God's promises were not fulfilled; to the contrary, Israel was in 'low estate'.[5] The answer in Acts i 7 f. is twofold. a) "It is not for you to know times or seasons which the Father has fixed by his own authority." b) But you shall receive power when the Holy Spirit has come upon you. ." This is followed by the scheme for mission: Jerusalem-Judea-Samaria-end of the earth. In John's *aggadah* Jesus' response is also twofold. a) "My hour has not yet come", which refers to the eschatological fulfillment at the

---

[1] Cf. R. Bultmann, *op. cit.*, p. 521.

[2] Cf. Isai. lxvi 7. Cf. R. E. Brown, *op. cit.*, p. 108. However, neither in Rev. xii nor in John ii Mary symbolizes the new Eve, as B. holds. This would be in conflict with J. xix 27.

[3] Note the longer reading in ℵ*: καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου supporting the exegesis given below that wine refers to the Spirit of Jahweh. In other words, the Spirit had departed from Israel.

[4] Cf. ii 19. After the shattering events of the Jewish War, especially the destruction of the temple, symbol of God's presence with his people, all Jews, including Christian Jews, were faced with the existential question of the meaning of these events for Israel. The remark, "they have no wine" probably alludes to Mary's answer at the Annunciation, "How can this be, since I have no husband?" (Lk. i 34).

[5] Lk. i 48. Mary's ταπείνωσις is related to Israel's distress (i 51-55).

Last Day.[1] b) Yet he proceeds with the instructions that lead to the abundance of wine, i.e. the outpouring of the Spirit.[2] Perhaps this eschatological tension is also felt in Jesus' rebuff of his mother, a most disputed phrase, "Woman, what have you to do with me?" These words occur five times elsewhere in the New Testament.[3] In each case they express the defiant attitude of the demon possessed, e.g. "Ah! What have you to do with us, Jesus of Nazareth? Have you come to destroy us? (Lk. iv 34)." Their protest is of an eschatological nature because Jesus came to destroy them before the last judgment.[4] John may well have alluded to this synoptic expression. In that case the preceding remark 'they have no wine' has a demonic quality. The 'mother of Jesus' bids her son to 'restore the kingdom to Israel' before the appointed time and in ways which are not God's ways (Acts i 6 f.). This is of course *the* theme of Jesus' temptation in all four Gospels.[5] Jesus rebukes his mother (i.e. Israel) with the same words the demons used against him. At the same time he proceeds to offer faithful Israel (his mother assents, vs. 5!) the gift of his Spirit. It is the act of exorcism *par excellence*. This gift leads in turn to the full acceptance of Gentiles into the Covenant community. This interpretation does not only account for the key parallel with Acts i 6-8 introducing its missionary scheme; it also corresponds with the anti-Judaic polemics of the author reflecting his radical 'no' overagainst the leadership of Jamnia.[6]

[1] 'The hour' is the eschatological hour *par excellence* in John's Gospel, referring to Jesus' death and exaltation (vii 30, viii 20, xii 23, 27, xiii 1, xvii 1). But it can also refer to the Last Day. Cmp. v 25 with v 28. John's eschatology is not sheer realized eschatology. Cf. O. Cullmann, *L'évangile Johannique et l'Histoire du Salut*, NTS 11, 2, pp. 111ff.

[2] There are four main interpretations of the meaning of wine in J. ii 1 ff.: a) a Pseudo-Dionysiac term for joy, spontaneity and ecstacy (Bultmann, *op. cit.*, p. 83, Barrett, *op. cit.*, p. 157), b) the eucharistic blood of Christ (O. Cullmann, *Early Christian Worship*, 1951, p. 69), c) the γνῶσις θεοῦ (C. H. Dodd, *Historical Tradition*, p. 223), d) the Spirit of God (K. L. Schmidt, *Der Johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana*, Harnack Ehrung, 1921, pp. 32 ff.). Since J. ii 1 ff. opens the 'Lukan section' the wine most likely refers to the coming of the Spirit, the cardinal message of Lk. i, ii/Acts i, ii.

[3] Mk. i 24, v 7; Mt. viii 29; Lk. iv 34, viii 28. Probably J. ii 4 does not allude to I Ki. xvii 18.

[4] Cf. Mt. viii 29. TWNT II, p. 18.

[5] Cf. J. vi 15, vii 3, 5 f.

[6] John also refers to Lk. ii 49, "How is it that you sought me? Did you not know that I must be in my Father's house?" Cf. J ii 17. The synoptic Gospels also record a tension between Jesus and his mother elsewhere, cf. Lk. viii 19 ff. par.

The response of the 'mother of Jesus' is one of humble obedience, "His mother said to the servants, τοῖς διακόνοις, 'Do whatever he tells you'." [1] It is possibly an echo of Mary's *fiat*, "Behold, I am the handmaid of the Lord, let it be to me according to your word." The Holy Spirit would come upon her (Lk. i 35) just as the Spirit is promised to the perplexed disciples (Acts i 8).

A basic theme in John's Gospel is the κρίσις which Jesus brought in the world, particularly in Israel. It resulted in a schism between believing and unbelieving Jews. The theme of schism, developed in later chapters, appears already at the marriage at Cana in the person of the master of ceremonies.[2] For the leading role is played by the 'mother of Jesus' representing faithful Israel. But the ἀρχιτρίκλινος seems to act as her foil. His words '. .when they are drunk. .' echoes as we saw the mocking remark at Pentecost 'they are filled with new wine. .'. To whom does John refer? In the Gospel as a whole the opponents of Jesus are the chief priests, the Pharisees, the rulers and often οἱ Ἰουδαῖοι collectively. [3] In this case the high priest, as the religious and political leader of the Jews, seems to be the most likely candidate for this role. First, John appears to be especially anti-temple, as Cullmann has observed.[4] Secondly, Jesus' direction to take the wine to the master of ceremonies (ii 8) echoes the synoptic command to lepers to show themselves to the priests to be declared clean and free to mingle among the people.[5] The Gospel, of course, declares believing Gentiles clean.[6] Thirdly, the passing remark, 'he did not know where it came from. .' (ii 9) is similar to John's comment concerning the high priest, 'he did not say this of his own accord' (xi 51). In both cases the speaker unwittingly tells the truth. Thus the unusual term ἀρχιτρίκλινος appears to be a wordplay

---

[1] The word διάκονος, not the usual δοῦλος or παῖς, alludes perhaps to the deacons set aside for daily διακονία because the *Hellenists* murmured (Acts vi 1 ff.). Perhaps it refers to Lk. xxii 27, "I am among you as one who serves", cf. J. xii 26. J. ii 5 is possibly a quotation of Gn. xli 55 (cf. Nestle-Aland) although the connection between these two passages is not clear.

[2] Σχίσμα: J. vii 43, ix 16, x 19.

[3] Chief priests: xii 10, xviii 35, xix 6, xv 21; chief priests and pharisees: vii 32,45, xi 47, 57, xviii 3; pharisees: e.g. vii 45 ff., viii 12, ix 13 ff., xii 12 ff., rulers: iii 1, vii 26,43, xii 42. Jews (Judeans?): passim.

[4] O. Cullmann, *L'opposition contre le Temple de Jerusalem*, NTS 5,3 pp. 157 ff.

[5] Mk. i 44; Mt. viii 4; Lk. v 14, xvii 14.

[6] Note that the six water jars referred to the 'molten sea' in the temple. Cf. p. 37, n. 3 above.

on ἀρχιερεύς. His blunt remark is directed to the bridegroom whom we identified as the absent/present God of Israel. It is a protest against God's gift of the Spirit at Pentecost and its consequences.

The prominence of Cana where Jesus' glory was revealed (ii 11) and from where the Gentile's son is healed (iv 46) raises a last question. Whence the name 'Cana of Galilee'? The synoptic writers do not mention it and its location is disputed.[1] Probably no actual town is meant. For according to the Synoptics the healing of the centurion's slave took place in Capernaum and no actual wedding is described in John ii 1 ff. The name must therefore have symbolical meaning. Perhaps Κανά is simply a combination of Καφαρναούμ and Ναζαρέτ.[2] Farfetched as this may seem it does fit the pattern of thought outlined above. For Luke had underscored that the rejection at Nazareth made Jesus go 'down' to Capernaum to begin his ministry among strangers, including Gentiles.[3] The marriage at Cana combines the theological truth related to both towns. Jesus is the Messiah of his own people who rejected him, but he is also the Son of God sent into the world that Jew and Gentile may have life. Moreover, the wedding at Cana follows a discussion concerning *Nazareth* (i 45 f.) and precedes the statement, "After this he went down (!) to *Capernaum*, with his mother and his brothers; and there they stayed for a few days" (ii 12).

This last verse is another cryptic transitional line. It is cryptic because Jesus' brothers appear here suddenly without further introduction. But a text from Acts 1 may again provide the clue, "All these with one accord devoted themselves to prayer, together

---

[1] Cf. R. E. Brown, *op. cit.*, p. 98.

[2] Capernaum occurs only in J. ii 12, iv 46, vi 17, 24, 59.

[3] Cf. p. 31 above. Josephus, *Vita* 86, mentions a κώμη τῆς Γαλιλαίας... Κανά. Perhaps John chose this town as a symbolic location between Capernaum and Nazareth. The names of certain cities and places in John have indeed an appended symbolical designation: Aenon *near Salim* (iii 23), Bethany *beyond Jordan* (i 28, cf. x 40), Sychar, *near the field that Jacob gave to his son Joseph*. The latter is a historical city where the 'unhistorical' encounter with the Samaritan woman took place (ix 5). The designation Cana *of Galilee* alludes to Isai. ix 1 ff. (*Galilee of the Gentiles*), referred to also in the Annunciation!! (Lk. i 32 f., cf. Lk. i 79). Cf. A. Smitmans, *op. cit.*, p. 83. However, the name Cana (קנה) itself as well as the term *second* sign (iv 54) probably stem from a midrash on Isai. xi 11, "In that day the Lord will extend his hand yet a *second* time to recover (לִקְנוֹת) the remnant which is left of his people, from Assyria, Egypt, Pathros, Ethiopia, Elam, Shinar, Hamath and the coastlands of the sea (cf. Acts ii 8 ff.).

with the women and Mary, the *mother of Jesus* (!) and with *his brothers.*"(14). Luke carefully noted that Mary and Jesus' brothers had joined the circle of disciples after the resurrection, while in his Gospel he had recorded the tension between Jesus and his relatives. John too described a tension between Jesus and his mother, but now states that Jesus, his disciples and his relatives stayed in Capernaum. [1]

John ii 12, finally, is a transition between the joyful scene at Cana of Galilee and the event which led to Jesus' crucifixion in Jerusalem: the cleansing of the temple.[2] It points to a curious parallelism and contrast between Jerusalem-Judea and Cana-Galilee. We noted above that the word πατρίς in iv 44 referred to Jerusalem-Judea as well as to Nazareth-Galilee.[3] In both places Jesus was rejected. On the other hand in Nazareth the Spirit 'overshadowed' Mary and in Jerusalem the Spirit came upon the disciples. Since John referred both to the Annunciation and to Pentecost in his *aggadah* he needed a new cryptic name to draw out a theological truth. While Jerusalem-Judea is portrayed as the place of utter rejection, Cana of Galilee symbolizes the transition from rejection (Nazareth) to belief of both Jew and Gentile (Capernaum). John also wished perhaps to avoid a somewhat patriotic black and white contrast between Judea and Galilee which can be observed in Mark. To John no land or city was sacred in itself after the death and resurrection of Jesus. "The hour is coming when neither on this mountain nor in Jerusalem will you worship the Father" (iv 12).

Most commentators agree on the meaning of the first sign at Cana in one respect. It can be summarized in the word 'replacement'.

[1] The *lectio difficilior* ἔμεινεν (sing.) supports the reference to Acts i 14. Cf. J. xv 3 ff.

[2] The cleansing of the temple does not appear in the proper chronological order before the Passion, but John does refer to Jesus' death (ii 19). The pericope contains again a *midrash* on events and sayings during Jesus' ministry (Mk. xi 15 ff. par., Mk. xiv 58 par.). Without going into exegetical details two facts should be mentioned. 1. John links the destruction of the temple to Jesus' death, but he calls attention to the building up of the temple, not to its destruction. 2. He links the resurrection of Jesus to the birth of the new community—the new temple as his σῶμα—in which Jew and Gentile, male and female, master and slave are reconciled in Christ. Σῶμα refers to Paul's vocabulary, since John prefers the word σάρξ elsewhere. Cf. the arresting use of Pauline χάρις in J. i 17. Cf. C. K. Barrett, *op. cit.*, pp. 167 f. Eph. ii 11-22 probably influenced John's view of the νάος τοῦ σώματος αὐτοῦ.

[3] See pp. 31 f. above.

They differ only in what is replaced by what: the Gospel replaces the Torah, the poverty of Jewish worship is exchanged for the richness of the eucharist, the church supersedes Israel, or the new covenant replaces the old.[1] But to John the covenant with Abraham stands, Moses wrote of Christ and salvation is from the Jews.[2] Thus John did not devaluate the terms of the covenant with Israel. The problem why and how the church *replaced* Israel, was that of a later, predominantly Gentile church. John faced an existential question which he shared with all Jews of his day: why had God acted with his people as He had done? John's answer was in terms of the life, death and glorification of Jesus of Nazareth. But it must be heard in the context of his own creative milieu. He probably wrote his Gospel near the end of the first century when a tension thus far hidden within Judaism had become an open rift. Jews loyal to the pharisaic leadership of Jamnia prayed the *Shemoneh 'Esreh* in their synagogues which in effect excommunicated Christian Jews and other heretics.[3] John on the other hand stated that those who did not believe are condemned already (iii 18) and remain in darkness. His was the struggle for the soul of Israel as much as it was the struggle of his opponents. The question was: where is the true Israel?

The exegesis of typological and allegorical texts is notoriously difficult and the trap of eisegesis is not easily avoided.[4] Some of the

---

[1] Cf. R. E. Brown, *op. cit.*, p. 104, using 'replacement' eight times; C. K. Barrett, *op. cit.*, p. 158, "the supersession of Judaism in the glory of Jesus", "the poverty of the old dispensation with its mere ceremonial cleansing" (p. 160); M.-É. Boismard, *Baptême*, p. 141, n. 11, .. "le thème du Christ-Parole qui vient remplacer la Loi mosaique de J. 1.17", O. Cullmann, *Early Christian Worship*, p. 70, "In place of all these rites there comes now the wine of the Lord's Supper." However, R. H. Lightfoot rightly states that the Gospel is "the perfecting and transformation" of the Law. *St. John's Gospel*, 1956, p. 100.

[2] *a*) J. viii 37, 39, 56, *b*) J. i 45, cf. i 17, iii 14, v 45; *c*) J. iv 22.

[3] Cf. J. L. Martyn, *op. cit.*, pp. 17 ff. "For the apostates let there be no hope and let the arrogant government (i.e. Rome?) be speedily uprooted in our days. Let the Nazarenes and the *minim* be destroyed in a moment and let them be blotted out from the book of life and not be inscribed together with the righteous. Blessed art Thou, O Lord, who humblest the proud." This version of the twelfth benediction of the prayer, composed around 85 A.D., is taken from K. G. Kuhn. Cf. J. L. Martyn, *ibid.*, p. 36.

[4] Adequate controls are needed especially for the exegesis of J. ii 1 ff. I propose two controlling principles: *a*) John wishes to portray the message of Lk. i-ii/Acts i-ii by means of an allegory; a principle based on the structure

conclusions reached in this essay are therefore only tentative and may in the end prove to be erroneous. Yet, the accumulation of evidence seems to support the contention that John based the structure of i 35-iv 54 on characteristic themes from Mark, Matthew and Luke-Acts. His Gospel, moreover, is a further development of the art of Gospel writing. Whereas Luke wrote a companion volume to his Gospel showing a connection between Jesus' ministry and 'acts' of his apostles, John wrote as it were a Gospel and Acts in one. Whereas the synoptic authors wrote of the earthly ministry of Jesus in the light of his resurrection, John wrote of the risen Lord and his people in the light of Jesus' ministry. Whereas Luke's interest was in presenting a chronological order of events, John's interest was in a liturgical order. And in the process he referred not only to the accepted Scriptures but also to Christian writings which were studied in his community. Among these we may include the synoptic Gospels, Acts, letters of Paul (the collected Pauline corpus?) and Revelation.

---

of J. i 35-iv 54. *b*) The interpretation of the sign is already given in J. i 11 ff., the basic theme of the Fourth Gospel as a whole.

Since Tatian's *Diatesseron* most of the Fathers regarded the Cana miracle as a historical event early in Jesus' ministry. Cf. A. Smitmans, *op.cit.* pp. 74 f., 263. They failed, however, to show the theological connection between this assumed miracle at a village wedding and their own symbolical interpretation of it. In some respects my exegesis agrees with the symbolical interpretation of Gaudentius of Brescia, „. . . wir haben erkannt, dass ausser der seligen Maria — der Mutter des Herrn im eigentlichen Sinn — aufgrund seiner Herkunft auch das Volk der heiligen Patriarchen und Propheten Christi Mutter ist" (cf. Smitmans, p. 258). The wine represents the Holy Spirit according to G. and the evangelist alludes to Lk. v 37 f. as I also hold (p. 221 f.). However, G. sees Jesus himself as the bridegroom who comes to the marriage with the Gentiles (p. 91), while Moses is the 'steward' who fulfills his priestly function at the marriage of the Old and New Covenant (p. 141 f.). Here G. goes beyond the limits which I propose.

L'ENSÉVELISSEMENT SELON SAINT JEAN

Une seconde lecture

PAR

B. HEMELSOET

Amsterdam

Jn xix 31-42

Le verset xix 30 dit: „Quand Jésus eut pris (ἔλαβεν) le vinaigre (τὸ ὄξος), il dit: ‚Tout est achevé' (τετέλεσται)".

Les derniers mots „Il remit l'Esprit (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα)", semblent avoir plus de poids chez Saint Jean que dans les évangiles synoptiques: il semble que Saint Jean veuille particulièrement mettre en relief le DON de l'ESPRIT qu'il lie à l'achèvement.[1] Or, si tout est achevé, il est légitime de se demander ce qu'il reste encore à dire à l'Évangile. Le texte qui suit le „Tout est achevé" devra se justifier lui-même.

Le texte qui comprend les versets 31-42, peut être considéré comme constituant un tout: il est encadré entre le mot ‚Préparation' du premier verset 31 et le mot ‚Préparation' du dernier verset 42.

---

[1] Dans les évangiles de Mc. et de Lc. il est dit ἐξέπνευσεν. Il est possible d'y reconnaître le mot πνεῦμα. Mais l'expression dont S. Jean se servit a mit l'accent sur le πνεῦμα.

cf. M.-J. Lagrange, l'Évangile selon Saint Jean, Paris 1925, p. 497: „Il faut toujours reconnaître qu'il n'écrit pas une biographie complète, et qu'il n'entend pas supplanter les synoptiques. Loisy estime que l'émission du souffle figure le don de l'Esprit-Saint parce qu'en baissant la tête il dirige son esprit vers le groupe aimé, — C'est aller un peu vite: il faut attendre la résurrection (20,22)." R. Bultmann, Johannesevangelium, Göttingen 13, 1953 p. 523 n.1 „Das παρεδ. τ. πν. heisst nichts anderes als das ἀφῆκεν το πνεῦμα Mt 27,50 und das ἐξέπνευσεν Mk 15,37." J. H. Bernard, A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John Vol. II, Edinburgh (1928) 1942, p. 641: "It is not legitimate to lay any special emphasis on the employment of πνεῦμα as distinct from ψυχή, even if the suggestion made above that Isaiah's ‚poured out His Soul' suggested παρέδωκεν τὸ πνεῦμα be not adopted". Quand-même, à notre avis, il s'agit bien dans le verset 19,30 d'un Don de l'Esprit, parce que dans ce verset une des lignes que l'on peut suivre dans l'évangile de S. Jean y trouve son achèvement. Cette ligne-ci est à comparer alors avec le don de l'esprit dans le chap. 21, où l'autre ligne s'achève. Pour cette structure de l'évangile v. J. Willemse, Het vierde Evangelie, Een onderzoek naar zijn structuur, Hilversum-Antwerpen 1965.

(Cette préparation s'avère être une Préparation des Juifs, xix 42 v. xix 31) Ce cadre renferme le passage sur le coup de lance et sur l'ensevelissement de Jésus; on y voit jouer un rôle: Pilate, Joseph d'Arimathie et Nicodème, qui sont tous cités par leur noms; et les Juifs/les soldats qui, par contre, restent anonymes.

Nous pouvons tout de même diviser ce texte en deux parties: la première partie qui comprend les versets 31-38 et la deuxième qui va des mots μετὰ δε ταῦτα jusqu'au verset 42.

Une deuxième raison pour laquelle ces deux parties constituent une unité, c'est que la deuxième partie présuppose la première; comme troisième raison nous pourrions ajouter que les deux parties présentent la même structure et le même vocabulaire.

En plus le μετὰ δε ταῦτα du verset xix 38 enchaine immédiatement sur le γὰρ ταὐτα du verset xix 36: il est impossible de séparer le ταῦτα du verset xix 38 de ce qui est dit dans les versets xix 36 vv.

En outre le nom de Pilate figure dans les deux parties xix 31, 38 entouré des mêmes mots:

xix 31: ἠρώτησαν τὸν Πιλᾶτον .... ἦλθον οὖν ....
xix 38: ἠρώτησεν τὸν Πιλᾶτον .... ἦλθεν οὖν ....

L'autorisation mentionnée dans les versets xix 38 καὶ επέτρεψεν fait défaut dans le verset xix 31:[1] sur ce point les deux parties diffèrent. L'absence de cette ‚autorisation' dans le verset xix 31 donne à penser; dans le verset xix 31 on demande ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἀρθῶσιν et dans le verset xix 38 on demande: ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα. La première partie se subdivise nettement: on y lit d'une part la volonté de briser les jambes et d'enlever les corps d'autre part l'impossibilité d'accomplir cet acte à cause de la mort de Jésus.

xix 31-37

Dans cette partie les ‚Juifs'[2] demandent à Pilate (!!) que les corps ne restent pas sur la croix durant le sabbat — ce sabbat étant un jour de grande solennité —, et ils demandent que les

[1] cf. *Bultmann*, o.c., p. 524: „Pilatus *gibt* der Bitte der Juden *statt*, und die Soldaten zerschlagen die Knochen....."

[2] Nous écrivons les ‚Juifs', parce que les Juifs de l'Évangile de S. Jean risquent toujours d'être identifiés avec un certain nombre de personnes vivant au temps de Jésus, ou avec les Juifs de tous les temps. Il faut, dans ce cas-ci tenir compte de la possibilité que les 'Juifs' sont plus que seulement ceux qui ont vécu il y a deux mille ans, ou tout court tous les juifs. Le lecteur de l'évangile est invité ici également à s'y reconnaître. Le lecteur de l'Evangile est impliqué partout. cf. Le disciple qu'Il aimait, et celui qui a vu (page 52).

jambes soient brisées et les corps enlevés. Le texte de Saint Jean ne dit pas que Pilate donne l'autorisation; par contre le verset xix 38 parle bien de l'autorisation accordée: ceci accentue le contraste des versets xix 31-37 et xix 38-42.

Il faudrait se demander pour quelle raison Pilate ne refuse ni n'accorde l'autorisation. La question — de xix 38 — a un autre contenu, vise à autre chose. D'une part c'est Joseph (!!) qui demande l'autorisation d'enlever le corps de Jésus, et Pilate de l'accorder! D'autre part dans le verset xix 31 ce sont les ‚Juifs'(!!) qui demandent l'autorisation que les jambes soient brisées et les corps enlevés. La première question xix 31 est plutôt neutre: Jésus n'est pas nommé, il est un parmi plusieurs. Le texte lui-même explique pourquoi Pilate reste neutre: c'est que les ‚Juifs' ne prononcent pas le nom de Jésus, restent neutres eux aussi. Seules les prescriptions du sabbat de grande solennité sont à l'origine de leur demande. Mais l'engagement de Pilate, depuis xix 16, ne se limite pas à la seule mort de Jésus sur la croix, puisque le crucifiement se poursuit au delà de la mort. Le verset 32 dit qu'ils viennent *donc* οὖν briser les jambes, les acteurs ne sont pas les ‚Juifs' mais les soldats, cf xix 38. Les Juifs du verset xix 31 ont pris ces soldats à leur service pour exécuter la fracture des jambes.

Les soldats et celui qui a vu

Dans l'Évangile de Saint Jean les soldats n'entrent en scène qu'au début du chapitre xix (xix 2, 23, 25, 32: le mot est toujours précédé de l'article défini; cf xix 23, 34). Ils sont là à partir de xix 2 τότε οὖν ἔλαβεν ὁ Πιλᾶτος τὸν Ἰησοῦν.

Ils sont sous les ordres de Pilate et ils exécutent ce que Pilate ‚ordonne' ἐμαστίγωσεν.

Dans le verset xix 2 les soldats sont le sujet de la phrase, ceux qui exécutent ce que Pilate a ordonné: d'ailleurs l'auteur leur attribue toujours ce rôle. Dans le verset xix 15, ce sont les ἀρχιερεῖς qui sont le sujet de la phrase. Ils sont les αὐτοῖς du verset xix 16 et ils sont également le sujet de παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν. Ce παρέλαβον suit le τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ.

Ce n'est que dans le verset xix 23 qu'il apparaît que les soldats ont accompli le crucifiement οἱ οὖν στρατιῶται ὅτε ἐσταύρωσαν τὸν Ἰησοῦν. Ici les ἀρχιερεῖς ont pris les soldats à leur service. Les soldats n'ont pas de fonction autonome: ils sont toujours au service des autres et exécutent les ordres des autres. Ils sont au

service de Pilate, mais il apparaît qu'ils peuvent être aussi bien au service des grands prêtres. Aussi n'est il pas étonnant que les soldats de xix 32 aient été mis au service des ‚Juifs' qui viennent demander que les jambes soient brisées et les corps enlevés, ce qui mettrait fin au crucifiement, la punition romaine. Ils demandent à Pilate ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τά σκέλη. Ces mêmes paroles reviennent dans les versets xix 31-37. Dans le verset 32 ces mots expriment que les soldats n'exécutent en fait rien d'autre que ce que les ‚Juifs' avaient demandé à Pilate; mais le verset 33 nous apprend qu'ils ne peuvent pas l'exécuter en la personne de Jésus puisqu'ils constatent que Jésus est déjà mort. Il est à remarquer ici que pour dire „briser les jambes", l'auteur se sert de termes autres que de ceux qui constituent la citation qu'est le verset 36.

C'est d'autant plus remarquable que la citation veut justement confirmer que Jésus est mort sans que les jambes lui ont été brisées. Ils ne peuvent lui briser les jambes, non seulement parcequ'il est déjà mort, mais encore pour que s'accomplît l'Écriture. Alors la question s'impose: pourquoi se servir d'un autre terme pour briser' et pour 'jambes' que dans le verset 36:ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ. C'est que l'auteur veut séparer la description de l'acte des soldats des ‚Juifs', et les paroles propres de l'Écriture; et pourtant ce qu'ils font se fait afin qu s'accomplît l'Écriture.

La même difficulté se présente quand un seul des soldats se détache du groupe et perce de sa lance le côté de Jésus. Cet acte d'un seul des soldats est relaté également avec d'autres termes que ceux utilisés dans l'Écriture qui doit s'accomplir:

τὴν πλευρὰν ἔνυξεν
καὶ ἐξῆλδεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ
ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν

Ajoutons que les mots αἷμα et ὕδωρ ne reviennent pas dans une citation directe de l'écriture, contrairement à ‚briser' et ‚coup de lance'.[1] Aussi la description de cet acte d'un seul des soldats

[1] Les mots αἷμα et ὕδωρ ne reviennent pas dans une citation directe de l'écriture dans le cadre du jour de la Préparation. Cela ne veut pas dire que la mention du sang et de l'eau n'a pas sa fonction dans l'Évangile de S. Jean. „Autrement dit, unie au sang, l'eau découlant de la blessure du Sauveur immolé pour le salut du monde (iii 16) signifiait le don eschatologique de l'Esprit vivifiant (Is xii 3,lv 1; Ez xlvii 1-12; Za xiii 1, xiv 8). S'il était permis de mettre le coup de lance en rapport avec la déclaration des Tabernacles (vii 37-39) et celle-ci avec le Rocher du Désert, le Christ aurait donc été préfiguré en tant que source des fleuves de la Rédemption: il y aurait une correspondance typologique entre deux faits temporels: le Rocher de

est-elle ainsi en dehors de l'accomplissement des Écritures. Et pourtant ceci s'est accompli aussi pour que s'accomplit l'écriture . . .

Le lien entre ce qui est décrit et l'accomplissement n'est pas établi par les soldats, mais par celui qui a vu, xix 35: καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν . . . . Cela implique que les soldats eux-mêmes, les ‚Juifs', ignoraient ce qu'ils faisaient. Il ne leur est pas venu à l'idée comment, — malgré eux—ils ont contribué à l'accomplissement de l'Écriture. Ils n'ont pas compris comment la mort de Jésus, les a empêchés de réaliser leur projet original (à savoir de briser les jambes) et c'est pourtant ainsi qu'ils ont accompli l'Écriture.

C'est pourquoi l'auteur évite de se servir des termes propres de l'écriture: cela aurait pu suggérer une concordance entre leur attitude et l'Écriture. Celui qui a vu ne peut pas ne pas en rendre témoignage; il doit dire que son témoignage est vrai, véridique, authentique: car les termes employés pour décrire les événements de ce passage (31-34) n'évoquent pas de par eux-mêmes l'accomplissement de l'Écriture.

Pour cela le verset 35 doit précéder le verset 36. La personne qui a vu et en rend témoignage occupe une place décisive entre les versets 32 et 35a, et le verset 36. Le fait qu'elle a vu et en rend témoignage, a pour effet que ce que les soldats font, est lu comme l'accomplissement de l'écriture, malgré la façon dont sont décrits le coup de lance et la non-fracture des jambes. La phrase καὶ ὁ ἑωρακὼς sort du texte par tout l'accent qu'elle porte, — il est

---

l'Exode (type) le Christ percé (antitype)" (F.-M. Braun, Jean le Théologien, les grandes Traditions d'Israel l'accord des Écritures d'après le quatrième évangile II Paris 1964, pp. 193-4). Cette manière d'interpréter risque de ne plus tenir compte du cadre dans lequel se trouve une phrase, une expression. Ainsi on peut comprendre Bultmann o.c., p. 525: „Die *kirchliche* Redaktion hat dem Lanzenstich noch einen weiteren und tieferen Sinn abgewonnen, indem sie V 34b *hinzugefügt* hat.

Ein Wunder soll damit zweifellos berichtet werden, und ebenso zweifellos hat dieses Wunder einen bestimmten Sinn. Er kann kaum ein anderer Sein als der, dass in Kreuzetode Jesu die Sacramenten der Taufe und des Herrenmahles ihre Begründung haben" v. E. Lohse, Wort und Sacrament im Johannesevangelium, NT Studies 7 (1960-61) 110-125; J. Willemse, Christus' doorstoken zijde, oorsprong van de Kerk. De achtergrond van Joh. 19,33-34. Tijd. Theol. 5 (1965) 113-135.

B. Lindars, New Testament Apologetic, London 1961 p. 126: "This incident (Jn xix 33-34) is unknown to the Synoptists but be may based on genuine historical tradition. However, the controlling factor is the symbolism of the blood and the water The testimony thereby acquires a *new purpose*: to combat the incipient heresy of docetism."

question de celui qui a vu et du témoignage qui est authentique .... Est-il nécessaire de se présenter de la sorte comme témoin oculaire? [1] Est-ce que tout cela permet de conclure déjà que l'évangéliste fait appel à sa présence sous la croix (xix 25-27) pour appuyer la valeur de son témoignage? Tout cela suffirait-il pour permettre de conclure à l'identification de cette personne ,qui a vu' avec Saint Jean l'auteur du quatrième évangile?

L'expression: ,le disciple qu'Il aimait' n'exclut pas non plus un doute: on pourrait en effet se demander si cette expression — qui se présente comme un cryptogramme — désigne simplement et sans ambiguité aucune l'auteur de l'Évangile. Il serait trop simple de faire appel à la modestie de l'auteur qui aurait, ainsi voulu se voiler d'un anonymat; au contraire cela éveille d'autant plus l'attention du lecteur qui serait d'autant plus poussé à savoir qui pourrait bien être ce disciple. Or, pour se voiler, l'auteur n'a pas besoin de se servir de cette expression. L'expression ,le disciple qu'Il aimait' vise à aller au-delà d'une simple identification de l'auteur; si, par contre, cette expression se restreignait à une simple identification, elle perdrait beaucoup de son intéret et ne parlerait plus au lecteur qui, alors, ne pourrait plus s'identifier à celui qui a vu et en rend témoignage. La simple identification — qui n'est pas forcement exclue — du disciple à l'auteur pourrait être fâcheuse dans ses conséquences: le lecteur se sentirait exclu, mis hors jeu; puisque de cette façon on attire l'attention presque exclusivement sur la relation du texte et de son auteur supposé. Pour répondre aux questions soulevées par l'expression ,le disciple qu'Il aimait' on a jusqu'ici presque exclusivement fait appel à l'auteur. Cette méthode présente le grand danger que les Écritures retournent au moment de leur génèse, ou autrement dit, qu'elles ne se détachent pas d'une personne d'un passé lointain. Le lecteur alors se sent étranger au texte, aux évènements, ou tout au plus ,spectateur' d'un évènement lointain.

En considérant cette question, il ne faudrait surtout pas exclure la possibilité que cette expression concerne directement le lecteur de l'Évangile. Il se pourrait justement que cette expression qui a dû intriguer le lecteur au cours des siècles, le concerne directement, qu'il se sente concerné; le lecteur en s'identifiant à la personne qui a vu, peut participer au message ou plutôt se sentir mêlé aux évènements. Cette possibilité reste entière à condition de ne pas identifier tout de suite l'auteur au disciple.

La phrase ,celui qui a vu ....' risque d'être interprétée également d'une facon trop exclusive si ,celui qui a vu' est aussitôt assimilé à l'évangéliste. Une telle interprétation souligne il est vrai, que c'est un témoignage oculaire — ce qui est très important — mais à la fois elle doit tenir compte des deux faits suivants a) qu'il s'agit avant tout d'un *récit* concernant une personne qui a vu b)

[1] H. van den Bussche, Het vierde Evangelie, (4), Het boek der passie, verklaring van Johannes 18-22, Tielt-Den Haag, 1960. Van den Bussche résume les interpretations déjà données de la phrase: celui qui a vu...pp 163-165.

que l'auteur écrit d'une façon qui permet au lecteur de conclure à l'identification du témoin avec l'auteur, mais celle-ci n'est pas exprimée explicitement.

L'endroit où est située la phrase „celui qui a vu . . ." est important, mais pour une tout autre raison, puisqu'il s'agit justement de démontrer le lien causal entre ce que font les soldats et l'accomplissement de l'Écriture.

Ce que font les soldats se fait ainsi CAR ainsi s'accomplit l'Écriture. Le lecteur qui comme Saint Jean, est capable de voir—et d'en rendre témoignage — s'intègre dans ce récit: *lui, il* voit que l'Écriture s'accomplit tandis que les ‚Juifs'/les soldats visent seulement à la mort, — et non pas à l'accomplissement de l'Écriture. L'Écriture s'accomplit même sans allusion aucune aux paroles de l'Écriture; voire, tout s'est accompli, car l'écriture se doit d'être accomplie.

Seulement dans les versets xix 31-37 l'Écriture peut être citée comme accomplie; ce fait donne à penser. Dans les versets xix 38-42 un renvoi à l'accomplissement d'un texte des Écritures fait défaut. La première partie, xix 31-37, est pour ainsi dire la déscription de l'accomplissement de l'Écriture; les versets 38-42 obligent à poser les questions que voici: Que reste-t-il encore à dire maintenant que tout est accompli? Quelle peut être la suite? Pourquoi faut-il encore parler de Joseph d'Arimathie et de Nicodème? Quand et comment?

xix 38-42

Cette partie débute d'une façon presque identique au verset xix 31 μετὰ δέ ταῦτα ἠρώτησεν τὸν Πιλᾶτον mais il y a des nuances.

Le demandeur ici est mentionné par son nom; il est disciple de Jésus mais en secret par crainte des Juifs. Il demande l'autorisation d'enlever le corps de Jésus. (Il va de soi que, à ce stade, il n'est plus question que les jambes soient brisées).

Contrairement à xix 32 Pilate donne cette autorisation: καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλᾶτος. Le récit — xix 38 — reprend, comme dans le verset xix 32 avec ἦλθεν οὖν mais dans le verset xix 39 il y est ajouté καὶ ἦρεν τὸ σῶμα αὐτοῦ et suit à nouveau un nom en toutes lettres: Nicodème. Dans cette partie il n'est pas besoin de deviner: Joseph d'Arimathie et Nicodème sont mentionnés par leur noms; le lecteur, cette fois, est bien renseigné. Ils sont désormais les sujets des phrases qui décrivent l'ensevelissement de Jésus.

Joseph d'Arimathie fait ce qu'il faut faire le jour de la Préparation

des Juifs et ensuite — μετὰ δὲ ταῦτα — il peut se montrer à visage découvert, parce les Juifs/les soldats n'ont pas fait ce que le jour de la Préparation préscrit. Pour cela aussi nous lisons à son sujet qu'il était disciple de Jésus, en secret, par crainte des Juifs. Il semble que cette crainte ne soit plus fondée: les Juifs/les soldats ont fait à Jésus tout ce qu'il pensaient Lui faire et tout ce qui leur était permis de Lui faire. Leur rôle, semble-t-il, est joué. La crainte ne trouve plus de motivation. Les Juifs/les soldats ont fini, ils n'ont plus rien à faire envers Jésus. Joseph d'Arimathie et Nicodème peuvent être mis maintenant en pleine lumière. Celui-ci non plus, n'a plus besoin d'être soustrait à la vue par la nuit et les ténèbres pour entendre parler de Celui qui est *venu*, maintenant que la ‚la Lumière est venue dans le monde' (Jn iii 19).

Ainsi Nicodème vient, pour la deuxième fois trouver Jésus, mais cette fois-ci avant la nuit tombée, et dans le cadre du jour de la Préparation des Juifs.

Joseph d'Arimathie a demandé l'autorisation d'enlever le corps de Jésus, comme nous lisons dans le texte ἠρώτησεν . . . . ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. Cette phrase ne surprend pas. Les mots qui ont composé la question de Joseph d'Arimathie, reviennent quand il fait ce qu'il a demandé: il vient enlever le corps ἦλθεν οὖν καὶ ἦρεν τὸ σῶμα αὐτοῦ. Pourquoi encore introduire Nicodème, l'homme de la nuit de chapitre iii? A son sujet nous apprenons qu'apporte cent livres d'un mélange de myrrhe et d'aloès, et qu'il s'approche pour soigner le corps la coutume funéraire des Juifs. Le verset 40 donne peut-être la réponse à la question pourquoi Joseph d'Arimathie et Nicodème sont ensemble. Le sujet de xix 40 est un pluriel, à savoir Joseph d'Arimathie et Nicodème. Le premier verbe ἔλαβον est lié par le mot οὖν à ce qui précède. Ce verbe ἔλαβον joue dans cette partie un rôle extrêmement important. Il n'y a rien dans le récit qui prépare l'emploi de ce verbe.

Le lecteur s'attendrait plutôt à αἴρειν et ἐνταφιάζειν. Le verbe ἔλαβον sert à exprimer à quoi ils ont abouti, c'est un verbe qui veut exprimer où ils en sont; un verbe qui exprime que tout est dit ce qui devait être dit avant de pouvoir dire qu'ils entourent le corps de bandelettes et l'ensevelissement.

L'auteur apparemment a beaucoup tenu à mettre ce verbe au pulriel.

cf xix 31		xix 38	
	ἠρώτησαν		ἠρώτησεν
	ἦλθον οὖν		ἦλθον οὐν . . . και ἦρεν
			ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος
	καὶ . . κατέαξαν		ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ 'Ιησοῦ

Ici dans le verset 40 ce verbe ἔλαβον occupe, semble-t-il, une position clé. Voici pourquoi

ἠρώτησεν ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ιησοῦ
ἦλθον οὖν καὶ ἦρεν τὸ σῶμα αὐτοῦ
ἦλθεν δὲ καὶ
ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ 'Ιησοῦ

Le verbe αἴρειν ne suffit pas pour décrire l'enlèvement. L'auteur préfère ἔλαβον. D'une part il en résulte que ‚enlever le corps' pour lui ne suffit pas (malgré l'autorisation de Pilate). D'autre part il faut encore quelqu'un qui apporte les aromates, et ce n'est qu'alors que peut suivre ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ 'ιησοῦ. Ils ne peuvent faire rien de plus déterminant à l'égard de Jésus. C'est le moment décisif. C'est la dernière fois qu'il est question du corps de Jésus. Ici nous avons atteint le paroxysme, le point où culmine tout le texte préparé depuis le verset xix 31: „pour éviter que les corps ne restent sur la croix durant le sabbat". Apparemment il ne faut pas seulement enlever le corps, mais aussi il faut l'accepter —ἔλαβον— positivement. Joseph d'Arimathie et Nicodème, le jour de la Préparation, font plus qu'il n'est suggéré dans le verset xix 31. Certes Joseph d'Arimathie l'enlève mais avec Nicodème, il accepte — ἔλαβον — aussi le corps de Jésus. En faisant cela, ils dépassent les prescriptions du jour de la Préparation, telles qu'elles sont décrites dans le verset xix 31. Ce verbe ἔλαβον est lié à ce qui est dit dans les versets xix 31-37 jusquq'à l'accomplissement de l'écriture, inclusivement!

Tout ce qui est dit dans les versets xix 31-40 permet d'écrire maintenant: ils acceptent le corps de Jésus en vue de son ensevelissement dans ce tombeau remarquable.

Le tombeau

A l'endroit où il a été crucifié, il y a un κῆπος.[1] Il faut signaler que l'auteur a choisi le mot κῆπος pour ‚jardin'. Dans le Nouveau Testament ce mot se

[1] κῆπος cf גנת צדוק 3 Q 15 XI 6 ‚la tour de l'hypogie': J. T. Milik, Le rouleau de cuivre provenant de la grotte 3 Q (3 Q 15) dans „Les petites Grottes' de Qumran" par M. Baillet, J. T. Milik, et R. de Vaux, Discoveries in the Judean Desert III, Jerusalem 1962, p. 246.

rencontre chez Lc xiii 6 et chez Jn. xviii 1,26; xix 41. Dans le LXX ce mot traduit toujours le mot ,g n' et toutes ses dérivations; il est remarquable que dans la traduction du LXX ce mot ne se rencontre pas dans Gn. ii et iii. Aussi est-il surprenant que Aquila, Gn. ii 8 et iii 2, et Théodotion, Gn. iii 2 s'écartent du LXX en employant κῆπος. Pour cela nous oserions avancer l'hypothèse que le sens de κῆπος ne se restreint pas au sens de jardin, à plus forte raison que ce mot saillit de ce passage par sa répetition et par le chiasme de la phrase ce qui suggère à la fois une identification de l'endroit du crucifiement avec l'endroit où il sera enseveli dans le jardin. Ainsi tout est comprimé

εν τῷ τοπῳ	κῆπος
εν τῷ κήπῳ	μνημεῖον καινόν

dans ce jardin; ainsi l'endroit du crucifiement et celui de l'ensevelissement sont assimilés; le premier est à l'ombre du tombeau neuf; et celui-ci est au pied de la croix.

C'est un tombeau neuf où personne n'avait encore été mis. L'auteur ne dit pas: un tombeau neuf CAR personne n'y avait encore été mis. C'est un tombeau neuf, non seulement parce qu'il n'a pas encore servi mais surtout qu'il est sans pareil; c'est un tombeau autre que les tombeaux communs. Un tombeau, en effet, où personne n'avait encore été mis, mais à la fois un tombeau sans pouvoir sur celui qui y sera mis. Cela dit, l'auteur peut dire que ce monument est tout proche à cause du jour de la Préparation qui tire à sa fin. Le monument est tout proche de Pâques . . . . . .

Le jour de la Préparation

Comme nous l'avons déjà fait remarquer à plusieurs reprises, tout ce passage se déroule dans le cadre de la Préparation.
xix 31 οἱ οὖν Ἰουδαῖοι ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν
xix 42 ἐκεῖ οὖν διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων
Il résulte de Jn xix 14 qu'il s'agit du jour de la Préparation de Pâques. Dans ce verset l'auteur mentionne explicitement le jour de Préparation quand le conflit entre Pilate et les ,Juifs' atteint son paroxysme. Là, la Préparation atteint son apogée, puisque nous entendons Pilate dire: „Voici votre Roi", et les ,Juifs' de répondre: „Crucifie-le": Voilà le jour de la Préparation de Pâques dans les sens du mots!

Le mot de Pâques ne figure plus en toutes lettres dans les versets xix 31-42, mais il a été remplacé par le mot de sabbat, xix 31. Maintenant il s'agit du jour de la Préparation du Sabbat que l'auteur évoque.

Sans perdre de vue le verset xix 14 on ne doit pas trop vite reduire cette expression à Pâque (πάσχα.) L'expression de xix 31 sert à dépasser une simple Pâque. Le sabbat ici, c'est le Grand Sabbat-Pâques celui qui interesse saint Jean en fin de compte et la Pâque (πάσχα) elle aussi doit renvoyer à ce Grand Sabbat, le repos dans lequel Jésus est entré en ressuscitant (He. iii 7-11).

Le jour de la Préparation forme le cadre dans lequel tout se déroule après le τετέλεσται. Tout dans ce cadre, se fait en vue du Grand Sabbat[1]

a) tout ce que font les ‚Juifs'/les soldats

b) ce qui est fait en dernier lieu par Joseph d'Arimathie et Nicodème

c) en particulier: ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.

Ils ensevelissent Jésus le jour de la Préparation selon la coutume juive. C'est l'unique fois que Saint Jean se sert, dans son Evangile du mot ἔθος. Il ne peut pas se servir du mot νόμος, car ‚ils ont' une loi et selon cette loi il doit mourir, Jn xix 7 cf. xviii 31.

Dans le cadre de la Préparation se situe également l'opposition entre les ‚Juifs'/soldats d'une part et Joseph d'Arimathie et Nicodème de l'autre. L'emploi du verbe ἔλαβον donne peut-être plus de relief à cette opposition.

Cette phrase traduit et fait ressortir la réponse de Joseph de Arimathie et de Nicodème à ce qui est accompli. Ils acceptent ἔλαβον dans le cadre du jour de la Préparation, l'accomplissement, le ‚tout est achevé'. Vu les versets 31-39, ils ne peuvent pas accepter ἔλαβον sans plus le corps de Jésus. Ces versets ont été écrits pour que nous sachions tout ce qui est advenu au corps de Jésus. Puisque Joseph d'Arimathie et Nicodème acceptent le corps de Jésus avec tout ce qui lui est advenu vv 31-36, c'est à dire qu'ils acceptent ἔλαβον le corps ‚non brisé' et ‚transpercé'. Ces deux ‚marques' caractérisent la façon dont ils acceptent le corps de Jésus. Ces deux marques apprennent comment Joseph d'arimathie et Nicodème ont bien pu accepter le corps de Jésus.

‚On ne lui brisera pas un os'

L'édition de Nestle-Aland [2] présente le texte de xix 37 comme une citation littérale de l'Ancien Testament, et renvoie, en marge à Ex. xii 46.10 LXX; Nu. ix 112 et Ps. xxxiv 21.

---

[1] Les problèmes autour du Sabbat sont étudiés par Willemse, o. c. pp. 145-220.

[2] E. Nestle-K. Aland, Novum Testamentum Graece, Stuttgart 25, 1963 p. 291.

Le texte de Ex. xii 46 dans le LXX: καὶ ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ
Nu. ix 12 — καὶ ὀστοῦν οὐ συντρίψουσιν ἀπ' αυτοῦ
Ps. xxxiv 21 — κύριος φυλάσσει πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν
ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται

La Bible de Jérusalem [1] ajoute le note suivante: „Fusion d'un v. de psaume décrivant la protection divine sur le juste persécuté (cf Sg 2, 18-20) dont le type est le Serviteur de Yahvé d'une description rituelle concernant l'agneau pascal Cf Jn i 29 et 1 Cor. v 7". Certes il est légitime de citer ce psaume dans cette note mais *a*) comme l'ordre des mots xix 37 s'apparente davantage à Ex. xii et à Nu. ix *b*) comme xix 37 renvoie davantage à la prescription rituelle concernant l'agneau pascal, *c*) et comme tout ceci est situé dans le cadre du jour de la Préparation, il semble légitime de considerer le psaume comme une source probable mais très éloignée plutôt que d'interpréter ce passage à partir de ce psaume. ‚On ne lui brisera pas un os' doit être interprété et compris comme la prescription rituelle juive qui défend de briser les os de l'agneau pascal.

La Bible de Jérusalem ne part pas de la lecture du texte (les citations textuelles y compris) — ceci est, à notre avis, une obligation juste pour une bonne compréhension du texte, celui-ci doit en être le point de départ —, mais elle part d'une idée préétablie, à savoir que chaque partie de la théologie de la Passion ne peut pas se passer du Serviteur de Yahvé.

Joseph d'Arimathie et Nicodème acceptent ἔλαβον le corps de Jésus dont les os n'ont pas été brisés; c'est que les ‚Juifs'/les soldats n'ont pas fait, mais ils ont quand-même — malgré eux — promu Jésus à l'agneau pascal le jour de la Préparation de Pâques. En acceptant ce corps ‚non brisé' et ‚transpercé' Joseph d'Arimathie et Nicodème ont mis au jour le schisme entre eux et les ‚Juifs' du quatrième évangile.

‚Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé'

C'est le texte de Za. xii 10 καὶ ἐπεβλέψονται πρός με ἀνθ'ὧν κατωρχήσαντο qui est ici cité.

Ce texte a laissé des traces dans le Nouveau Testament Mt. xxiv 30; Ap. i 7; Jn xix 37 „Both John and Revelation use the non-septuagintal ἐξεκέντησαν which is closer to the Hebrew and found

[1] La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Paris 1956, p. 1427.

also in Aquila and Theodotion. These are surely more than coincidences and indicate that there is another text selected for a special purpose in the Passion apologetic". Quoi qu'il en soit „John only quotes the first clause, which alone is relevant to his immediate purpose".[1]

Le verset Za. xii 10 dans l'Évangile de Saint Jean est mis au futur. Ce futur est en rapport étroit avec la façon dont Joseph d'Arimathie et Nicodème ‚acceptent' le corps de Jésus, c'est à dire qu'ils L'acceptent ἔλαβον avec la perspective que ceux qui l'ont transpercé, regarderont ‚un jour' celui qu'ils ont transpercé. Maintenant nous pouvons étudier de plus près la phrase sus-citée. „John only quotes the first clause which alone is relevant to his immediate purpose".[2] Le contexte dans lequel Mt. et l'Ap. citent Za. met ce texte dans la perspective de la Parousie du Seigneur. Cet aspect de la Parousie, — et tout ce que l'on peut en lire dans l'Ap i 7 —, fait défaut dans l'Évangile de Saint Jean. Pour lui, ce ‚un jour' et Le Jour où Il vient, escortée des nuées — Ap. i 7 — ne coïncident pas. D'ailleurs, nulle part dans le quatrième Évangile, ne se rencontre cette expression apocalyptique si typique de ce qu'on appelle l'apocalypse synoptique et de la Passion, — Mc xiii 26, xiv 62 —. L'avenir que Joseph d'Arimathie et Nicodème peuvent préserver, pourrait très bien être plus proche que le Grand Jour de Dieu. Ce que les ‚Juifs' ont fait en ignorant, sera sauvegardé pour eux, car le Salut provenu des Juifs, leur est destiné, à eux aussi.

ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ

Une certaine ligne que l'on peut reconnaître dans l'Évangile de Saint Jean, aboutit à cet acte et s'y achève. Il apparaît qu'en acceptant ἔλαβον le corps, leur intention vise au-delà de l'ensevelissement. C'est d'ailleurs pour cela aussi que le ‚jardin' est localisé d'une façon explicite à l'endroit où Jésus a été crucifié. Ils l'ont accepté comme celui qui a tout achevé: mort et ensevelissement à la fois. L'ensevelissement est un moment théologique d'une importance aussi grande que la mort elle-même. L'ensevelissement ne vient pas ‚après' la prise du corps mais y est compris. L'ensevelissement est un complément de ‚accepter' sans lequel le ἔλαβον semble impossible; xix 41 en est la preuve. C'est pour cela

[1] Lindars, o.c., p. 123.
[2] Lindars, o.c., p. 124.

que Joseph d'Arimathie et Nicodème sont bien plus que de simples bienfaiteurs. Ils sont ‚en acceptant' des croyants qui savent que tout est achevé; en acceptant ils consentent au τετέλεσται. Eux en acceptant vivent la réponse au παρέδωκεν τὸ πνεῦμα.

Tout est achevé

Les versets xix 28, 30 décrivent l'achèvement de Jésus, après tout ce qui Lui est advenu sur la croix.[1]

εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται
ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή
λέγει διψῶ
σκεῦος ἔκειτο ὄξους μεστόν
σπόγγον οὖν μεστὸν τοῦ ὄξους ὑσσώπῳ περιθέντες
ὅτε οὖν ἔλαβεν τὸ ὄξος ὁ Ἰησοῦς
εἶπεν: τετέλεσται
καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα

Ce fragment présente deux fois le mot τετέλεσται. Jésus sait que tout accomplissement en sa personne doit être accomplissement de l'Écriture. Tout ce qui est dit à Son sujet dans ‚Le Livre' doit s'accomplir. Comme une attente à son cri ‚J'ai soif' διψῶ se trouve un vase *plein* de vinaigre ὄξος et il y a également une éponge *pleine* de vinaigre ὄξος; ce vinaigre on l'approche de *sa bouche* (un hapaxlegomenon chez Saint Jean). Sa bouche en sera remplie; le lecteur comprendra pourquoi ici le mot *plein* μεστὸς ne peut être employé: le mot ἔλαβεν sera entendu. Saint Jean se sert à trois réprises du mot ὄξος (tandis que les synoptiques l'emploient, chacun, une fois seulement; même dans ce passage-ci de la Passiont.

Saint Jean en répétant ce mot concentre toute l'attention sur Ps lxix (lxviii) 22 ‚on ne trouve pas de consolateur'.

Seul au moment où il proclame que tout est achevé, sa bouche se remplit du ‚trop plein' de son cœur — (et ce cœur sera ouvert) — et alors, après avoir avalé toute l'amertume, Il remet/donne L'Esprit παρέδωκεν τὸ πνεῦμα. Jésus a pris ἔλαβεν l'ὄξον. L'abandon décrit par les synoptiques est remplacé ici par ‚J'ai soif' avec tout ce que cela implique ... Alors tout est achevé et l'Esprit donné.[2] C'est ce Jésus qui est admis dans le cadre du jour de la Préparation. Ce Jésus peut être accepté par Joseph d'Arimathie

[1] Il y a plusieurs possibilités de décrire la mission de Jésus selon S. Jean. Willemse, o.c., a classé ces differentes possibilités pp. 105-143.

[2] cf. p. 47.

et Nicodème, maintenant qu'il a accepté et proclamé l'achèvement. A son sujet on peut lire ce témoignage merveilleux qui rend possible cette ἔλαβεν merveilleux, malgré les apparences contraires. Jésus est venu dans le monde pour accepter tout ceci, pour remplir ainsi sa bouche; seulement ainsi il Lui est possible de donner l'Esprit.

L'Esprit peut venir seulement après que Jésus a achevé tout ce qui devait être achevé en sa personne.

Le role des versets xix 31-42 *dans l'ensemble du quatrième évangile*

Après tout ce qui est dit, il doit être clair que le récit du coup de lance et celui de l'ensevelissement peuvent encore suivre le τετέλεσται du verset xix 30. C'est que Saint Jean veut montrer comment ce ,tout est achevé' est ,accepté, comment on s'y ouvre dans l'Esprit, et comment on s'y ferme, mais toujours sans se détacher de prophétie de Zacharie, c'est à dire sans exclure la perspective que ceux qui l'ont transpercé, le regarderont un jour. Dans les versets xix 31 vv un des deux lignes, qui se dessinent tout le long de l'Évangile de Saint Jean et que Willemse a décrites si minutieusement, s'achève.[1]

Ces deux lignes on peut les distinguer en tenant compte que Saint Jean commence deux fois son évangile: d'une part 'εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος et ταύτην εποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων de l'autre. Deux fois le récit de Jésus commence et il a aussi deux finales. a) verset xix 30 où le récit qui débute par ,au Commencement le Verbe était' trouve sa fin. et b) à la fin du chapitre xxi (xxii) avec l'apparition de Jésus, se termine le récit des signes qui a débuté avec les Noces de Cana ,Tel fut le premier signe de Jésus' Jn. ii 11.

Pour cela la description que donne van der Bussche — (qui distingue le livre des signes, chap. i-iv, d'avec le livre des œuvres chap. iv—127 — est plus dominée par le premier et le second signe de Cana (Jn. ii 11 et Jn. iv 43 vv) que par l'attention accordée à ce fait littéraire remarquable, à savoir que Saint Jean, en fait, commence deux fois son Évangile et le termine deux fois également.[2] Ce dernier fait échappe un peu à Willemse malgré l'exposé minutieux qu'il en donne.

Il est évident qu'il ne s'agit pas de deux lignes que l'on peut lire indépendamment; pas plus qu'on ne peut les séparer ou opposer. Elles sont solidaires, non pas par accident, mais par essence.

---

[1] Willemse, o.c., p. 112.

[2] van den Bussche, Het vierde Evangelie (1) Het Boek der Tekenen, Tielt-Den Haag, 1959. Il se réfère dans sa déscription du quatrième évangile, même dans le sous-titre de son livre ,het boek der tekenen' (le livre des signes) plutôt à Bultmann, qui veut trouver dans le récit de Cana dans les chapitres 2 et 4 des traces d'une Quelle; Bultmann, o.c., pp. 78 et 151.

Si tout ce que nous avons avancé est juste, il doit être possible de retrouver le caractère que revêt l'accomplissement du commencement à la fin, et vice versa. En d'autres termes: ce qui est décrit dans le Prologue, doit se retrouver à la fin.

Le Prologue

Quant au Prologue, on pourrait faire remarquer — s'il est permis de comparer le travail exégétique et la lecture de poésie: ‚Un art autonome s'est développé en dehors de la poésie: un art d'écrire au sujet de la poésie, ce qui n'est jamais écrire à partir de la poésie. Il existe pour ainsi dire une sorte de poésie théorique, compliquée et surtout tarée de la façon dont on conçoit la vie. La vraie poésie a disparu derrière un mur de paroles.' [1]

A l'égard des nombreuses études consacrées au Prologue, il n'est pas déplacé de répéter souvent une pareille remarque.

Les commentateurs partent d'une idée spéculative au lieu de la lecture du Prologue. De nombreuses études se consacrent à l'origine du mot λόγος, ou à la reconstruction de l'hymne original du λόγος [2].

Une pareille tentative s'est même faite dans la Liturgie romaine: A Noël on peut faire la lecture de Jn. i 1-14 en excluant (volontairement) les versets relatifs à Jean Baptiste.

En lisant le Prologue et notamment les premiers mots, on ne doit pas demander d'où Saint Jean a pris le λόγος, pas plus qu'on ne doit demander comment ce λόγος peut s'incorporer dans les théologies qui ont été formulées plus tard par rapport au mystère de la Trinité. Saint Jean parle d'un λόγος qui au commencement était; il sait ce que pour la Bible, le Dābār, λόγος, Verbe vaut.

[1] Naast de poëzie heeft zich een soort zelfstandige kunst ontwikkeld: het schrijven over poëzie, die echter nooit een schrijven vanuit poëzie is. Er is een soort theoretische poëzie gegroeid, een uitermate ingewikkelde en vooral levensbeschouwelijk belaste. De werkelijke poëzie is verdwenen achter een muur van woorden. K. Fens, p. 19, Literair Lustrum, 1961-66, samengesteld door J. J. Oversteegen, Kees Fens en H. U. Jesserun d'Oliveira, Amsterdam 1966.

[2] cf. R. Schnackenburg, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Das Johannes Evangelium. I. Teil.

Exkurs I Die *Herkunft* und *Eigenart* des joh. Logosbegriffs pp. 257-69. p. 269: „Die Jo. Konzeption des Logos könnte sich wie auch C. H. Dodd meint unter Führung des jüdisch-hellenistischen Denkens *ähnlich dem von Philo* gebildet haben als ein angemessener griechiser Ausdruck, der passend die beiden Gedanken des ‚Wortes Gottes' und der 'Weisheit' (bzw der Tora) in sich aufnahm und verband".

Il sait que le Dieu de la Bible fait ce que sa parole dit, et que la Parole une fois prononcée se doit se faire, se doit d'être efficace.

Il est d'une importance bien plus grande de ne pas perdre de vue cette notion biblique vivante de demander ce qui doit se faire maintenant, de chercher tout ce qui paraîtra possible après ce ‚qui au commencement était' plutôt que de rechercher toujours les sources où Saint Jean aurait bien pu puiser. Qu'est ce qui est en jeu quand Saint Jean parle du λόγος et de Dieu en les identifiant au point que le lecteur ne peut plus se défaire de l'impression qu'il a affaire à un λόγος comme jamais avant, peut-être même au dernier λόγος, qui fait que les autres mots soient superflus, puisque il s'agit du λόγος qui au commencement était. Le Prologue lui-même fournit la réponse à cette question biblique. Le Prologue dit ce qui advient après avoir fait mention du Verbe qui au commencement était. Le verset 14 repond καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Là nous entendons comment le Verbe se fait, là nous entendons que le Verbe se fait τὰρξ.[1]

Les traductions classiques ‚et le Verbe s'est fait chair' courent le risque d'accentuer le résultat — indiqué traditionellement par le terme: incarnation au détriment du Verbe qui SE FAIT. C'est pour cette raison que les considérations sur le λόγος avant ou après l'incarnation ne cadrent pas avec le premier chapitre de l'Évangile.

Dans le premier chapitre Dieu a totalement identifié son propre Verbe à l'histoire de cette chair mortelle. Cela nous mènerait trop loin d'aller au fond de tous les problèmes qui pose le quatrième Évangile. Disons seulement que — si, comme le fait Willemse, nous pouvons considérer le Prologue comme le début d'une des lignes qui traversent tout le quatrième Évangile — celle-ci aboutit au ‚tout est achevé' du verset xix 30. Mais alors on ne peut pas ne pas considérer les versets xix 31-42 comme la confirmation du verset xix 30.

Le Prologue ne décrit pas seulement et simplement le Verbe qui se fait chair. Il est plutôt remarquable qu'*apres* un Verbe — dont

[1] „Mais il reste qu'il s'agit aussi et d'abord d'expliquer le texte actuel et spécialement de résoudre en fonction de la pensée du dernier rédacteur les problèmes posés par les difficultés présentes": la double mention de Jean Baptiste, et la composition du Prologue." Lamarche, a.c. (n. o. p. 497). Cf. T. E. Pollard, Cosmology and the Prologue of the 4th Gospel, Vig. Christ. 12 (1958), pp. 147-153. N. H. Ridderbos, The Prologue of John, Nov. Test. 8 (1966), pp. 180-201.

le texte dit qu'il est avec Dieu, voire Dieu lui-même, sans lequel rien ne se fait, en dehors duquel rien ne peut se faire — la réalisation de ce même Verbe n'estr ien d'autre que chair . . . .

On pourrait le comparer à la parabole du Royaume des Cieux Mt. xiii. Toutes les conditions requises pour une moission parfaite sont remplies: On sème du bon grain dasle champ; de plus il s'agit du Royaume: pourrait-on s'attendre à une moisson autre que grandiose?

Et alors, quelle désilusion quand on lit — après le mot qui est si caractéristique de Mt. τότε — que l'ivraie apparaît quand-même . . . . . .

La réflexion sur les implications christologiques de ce que la — tradition appelle l'incarnation ne doit pas faire disparaître ni l'étonnement ni la déception de la chair (cf „ivraie!"): Est-ce donc vraiement tout, cette réalisation de cet unique Verbe qui ne se fait que chair mortelle?!?!

Il faut soulever cette question — de déception et d'étonnement à la fois, — parce que Saint Jean, en écrivant son Évangile, tient toujours compte du lecteur — et respecte pleinement son autonomie — ; du lecteur, qui est ‚bon-entendeur', qui vit ce qu'il entend, qui se laisse entraîner, qui est compagnon de Route interprète impliqué. Cf Le disciple qu'Il aimait, et celui qui a vu xix 31-40.

Saint Jean fait plus que seulement décrire ce qui est advenu et comment tout cela est advenu; il veut que l'on lise son Évangile d'une façon réceptive, adoptive, que le lecteur en fasse partie. C'est pour cela que le Prologue n'est pas une description de l'incarnation tout court, mais à la fois une invitation à s'ouvrir à ce Verbe qui se fait ainsi, qui s'adresse . . . .

Dans cette partie du Prologue — bien avant la description de l'incarnation déjà — le lecteur trouve ces phrases ahurussantes ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσζαι. Accepter ou ne pas accepter c'est là la question qui est de la plus haute importance dans le Prologue. Certains exégètes attribuent à ces versets une place centrale.[1] Quoi qu'il en soit, la structure du Prologue semble leur donner raison; ce qui frappe le plus c'est que Saint Jean se sert ici des mêmes termes que pour la description de l'acte décisif de Joseph d'Arimathie et de Nicodème. .

---

[1] p.e. P. Lamarche, Le Prologue de Jean, RechSciRel 52 (1964) 497-537, attribue à Jn i 10-13 une place centrale dans le Prologue. Ainsi il cherche à corriger le schème du Prologue, que défend M.-É. Boismard, Le Prologue de Saint Jean, Paris 1953, p. 107.

Vu l'ensemble de L'Évangile et tenant compte de ses structures, nous oserions avancer ceci: Le fragment xix 31-42 est intéressant non seulement parce que l'on y lit ce qui doit se faire encore selon l'évangile — (quand les paroles ,tout est achevé 'se sont fait entendre et quand l'Esprit a été donné) — , mais encore parce que ces versets constituent la réponse à la question — (que le lecteur de l'Évangile se doit se poser) — comment faut-il accepter l'histoire du Verbe tel qu'il a été décrit dans le Prologue? Joseph d'Arimathie et Nicodème en sont l'exemple, le modéle. Ils montrent ce que cela signifie que d'accepter le Verbe. Ils acceptent cette histoire: le corps de Jésus ,non brisé' et, transpercé, ils l'acceptent ἔλαβον comme le nouvel Agneau Pascal, le signe pour ceux qui l'ont transpercé: ainsi le Verbeest accepté et le quatrième Évangile LE sauvegarde pour l'avenir.

THE USE OF THE WORD ΧΡΙΣΤΟΣ IN THE JOHANNINE EPISTLES

BY

M. DE JONGE

Leiden

In the Nestle-Aland text of the Johannine Epistles the word χριστός occurs 11 times. Although for obvious reasons the manuscripts differ in a number of these instances, all modern editors [1] are in agreement with Nestle at this point. Only Westcott and Hort add a twelfth instance between square brackets, reading ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς[Χριστός] ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ with B in I John iv 15.

In four cases we find Ἰησοῦς Χριστός directly linked with ὁ υἱός αὐτοῦ. In each instance this combination is so placed within the sentence as to put all emphasis on the christological statement. In I John i 3b a long and involved argument ends with the joyful asseveration καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. With this statement at the beginning of I John may be connected a similar one at the end of this letter καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ (v 20).[2] In both cases the unity between God and Jesus Christ, Father and Son, which receives so much attention in the Gospel and in the Epistles of John is presupposed and stressed. The same applies to the formula ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ

---

[1] I consulted Tischendorf, Westcott and Hort, Weiss, von Soden, Vogels, Merk, B.F.B.S.-text (second edition), B.F.B.S. Greek-English Diglot and the Greek New Testament.

[2] G. D. Kilpatrick, in the B.F.B.S. Greek-English Diglot, omits the second ἐν τῷ as a possible dittography and reads τὸν αληθινὸν θεόν in the immediately preceding clause. For further details and argumentation see G. D. Kilpatrick, "Some Notes on Johannine Usage" in *The Bible Translator* XI, 1960, pp. 173-177 and "Two Johannine Idioms in the Johannine Epistles", *J. Th. S.* N.S. XII, 1961, pp. 272-273. Kilpatrick tries to show that in the Gospel and Epistles of John ἀληθής is always used predicatively, and ἀληθινός attributively. In all instances where an exception to this rule may be found the text is uncertain.

Χριστοῦ in I John iii 23 and to the introductory greeting in II John 3 ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρός, καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός, ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ. [1]

In I John ii 1 Jesus Christ is said to act as παράκλητος, one who pleads our cause *with the Father*. Jesus Christ is not called the Son here, but again his intimate relationship with God is emphasized. In this text he receives the epithet δίκαιος, a "messianic" designation in Acts iii 14, vii 52, xxii 14 as in Eth. Enoch xxxviii 2 and liii 6. It is, however, far from certain that a messianic meaning or overtone is intended here. In i 9 God himself is called πιστὸς καὶ δίκαιος in connection with his forgiveness for those who confess their sins. In ii 29 and iii 7 the righteousness of Jesus is mentioned as an example for his followers who as true children of God should be like the One who is Son of God *par excellence* (see iii 7-10). Jesus Christ, who is righteous, lives in communion with God and is therefore able to intercede for the sins of those who believe in Him. Πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη (Jas v 16, cf 17-18 and Prov. xv 29)!

Another emphatic statement is οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός (I John v 6) which follows on a passage which begins with the formula πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστός in v 1 and ends with a similar statement ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ in v 5. Does this imply that the designation χριστός and the expression ὁ υἱός τοῦ θεοῦ are not only narrowly linked, but also interchangeable? The answer to this question should, I think, be in the affirmative. The whole argument in v 1-5 revolves round the question who are truly born from God, and the answer is clearly: those who believe in the Son of God and love the children of God. It would have fitted the author's argumentation if he had begun with the expression ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ or with ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ as in v 18 [2]. Nevertheless the belief in Jesus as the Son of God is mentioned only at the end, and the section opens with a reference to the belief in Jesus as ὁ χριστός.

---

[1] Here a number of textual witnesses add κυρίου before Ἰησοῦ; see e.g. the apparatus in the Greek New Testament.

[2] In this verse this expression is used besides πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ. This latter phrase denotes the believers; the former most likely refers to Jesus Christ, cf John vi 39, x 28 f., xvii 12 (,15); Rev. iii 10. For a discussion of the problems connected with this verse see the present author's *De Brieven van Johannes*, Nijkerk 1968, *ad loc.*

The author must have found no difficulty here because for him and his readers the two terms were virtually synonymous [1].

This is also clear in I John ii 22 f and II John 9. The denial ὅτι Ἰησοῦς (οὐκ) ἔστιν ὁ χριστός, which characterizes the Antichrist, is a denial of both Father and Son, and a sure sign that one is not in communion with Son and Father. To the author and his readers the χριστός is clearly the υἱός; the denial that Jesus is the χριστός reveals that one lives far from the Father who sent Jesus as his Son on earth. He who is so "progressive" that he does not abide ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ χριστοῦ[2], does not have God, but he who abides in that doctrine has both the Father and the Son.

In I John iv 2 f and II John 7 we find a further specification which is essential to the author's argumentation and deserves, therefore, our special attention. Here the formula Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (ii 7: ἐρχόμενον ἐν σαρκί) is used to denote the content of the correct christian ὁμολογία. In I John iv 2 the grammatical construction is not very clear and therefore translations and interpretations differ. Moffatt's translation "Jesus as the Christ incarnate" would imply that the author intended to give a further explication of the formula used in I John ii 22 and v 1. Still, in that case he would have used the definite article before χριστόν, and/or before ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. In the case of the use of ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα as an attribute to Ἰησοῦν Χριστόν we should also expect the article after Χριστόν.[3] Considering the fact that in vs 3 the simple τὸν Ἰησοῦν is used as equivalent[4] of the full

[1] With v 5 should be compared iv 15 ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, again in a context which refers to the communion of the true believers with God. The addition Χριστός after Ἰησοῦς in B is perfectly intelligible (see also v 6 Ἰησοῦς Χριστός directly after v 5), but therefore probably secondary; cf also the addition of Χριστός by A *Koinè* Vulg and many other witnesses in I John i 7.

[2] Τοῦ χριστοῦ may be genitivus objectivus or genitivus subjectivus. In view of John vii 16 f., viii 28,40, xv 15, xviii 19 the latter solution is the more likely one, but the former is by no means impossible. This question, however, is of only secondary importance for the purpose of this article.

[3] If only to avoid confusion; see Bl. Debr. par. 270,3, N. Turner, *A Grammar of N.T. Greek* III, Edinburgh 1963, pp. 185 f. It should be noted that in I John ii 1 δίκαιον follows Ἰησοῦν Χριστόν without article, cf John xii 9 ὁ ὄχλος πολύς.

[4] There are, however, a great number of variants at this point. See e.g. the apparatus in the Greek New Testament. After Ἰησοῦν, κύριον is added in ℵ and Χριστόν in the *Koinè*-text and others. ℵ, the *Koinè*-text and most other MSS also add ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, a reading given in brackets by von Soden (with the non-addition as alternative reading). These additions clearly

formula in vs 2, we should take Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα as whole, and translate: "to confess Jesus Christ as having come in the flesh".[1] The emphasis falls not so much on Jesus Christ's coming in the flesh as on his humanity (see also the use of the perfect participle!). To the author, the confession "Jesus is the Christ" can only mean that Jesus Christ is regarded as a real human being. It is evident that the author's opponents were docetists,[2] and that I John considers it necessary to state quite clearly that Jesus Christ was a real man (i 1-4), who died a real death (i 7, iv 10, v 6). The point at stake is the correct *interpretation* of the formulae Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστός and Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ and this interpretation is given in I John iv 2.

II John 7 takes up this interpretation but expresses it in a slightly different form; the present participle ἐρχόμενον is used instead of the perfect participle ἐληλυθότα. It is generally taken to refer to the coming of Jesus Christ into the world, regardless of the time-aspect. The gospel speaks of one "who comes from above" (John iii 31), the second epistle speaks of one "who comes in the flesh" (cf also John vi 14 ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον; xi 27 ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος) [3].

Two further points should be noted:

1. Though ὁ χριστός and ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ are used synonymously,

---

intend to give a fuller and more precise formulation in accordance with the preceding verse, and are not likely to be original. Therefore, the equivalent of Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα in vs 2 will indeed have been a simple τὸν Ἰησοῦν.

The interesting question whether in vs 3 ὃ μὴ ὁμολογεῖ or ὃ λύει should be read before τὸν Ἰησοῦν need not detain us here. G. D. Kilpatrick gives ὃ λύει in the B.F.B.S. Greek-English Diglot, but all other modern editors prefer ὃ μὴ ὁμολογεῖ. For further particulars see the Greek New Testament, R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg-Basel-Wien [2] 1963, p. 222 and M. de Jonge, *op. cit.*, ad loc. In the latter work an interesting suggestion by Dr. J. Smit Sibinga is recorded to the effect that ΠΝΕΥΜΑΟΛΥΕΙ is a misreading for ΠΝΕΥΜΑΟΜΗΟΜΟΛΟΓΕΙ, Γ not being written in some ancient manuscripts (see H. St. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, Cambridge 1909, pp. 111-113).

[1] Compare e.g. John ix 22, ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ Χριστόν and especially the variant reading ἐάν τις ὁμολογήσῃ αὐτὸν Χριστόν in P 66 φ al.; see Bl. Debr. par. 157,2. In par. 416,3 the theory of an accusativus cum participio-construction (as with verbs of perception and cognition) is dismissed in favour of the theory of the use of a double accusative.

[2] It is not certain that they used a consistent terminology to express their docetic views; for further details see M. de Jonge, *op. cit.*, pp. 117-124.

[3] For further comment see R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 312 f. Cf also I John ii 18 ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται.

the author seems to favour the latter expression. "Son of God" (or "His Son", "The Son", etc.) is used 22x in the first epistle, and also twice in the second one. Especially striking is the fact that after I John v 6, only υἱός is used (no less than 8x in 15 verses). χριστός occurs again together with τῷ υἱῷ αὐτοῦ in I John v 20b where the author, as was noted above, returns to the terminology used in I John i 3.

2. Besides χριστός, the epistles also use the words χρῖσμα (3x, in I John ii 20 and 27) and ἀντίχριστος (4x, in I John ii 18, 22, iv 3 and II John 7), neither of which occurs elsewhere in the New Testament. From the context in I John ii 18-27 it is clear that the use of these terms is intentional, and serves the author's argumentation. The "liar" who denies that Jesus is the Christ is the antichrist (vs 22) who has come into the world (vs 18) in the persons of many antichrists, many deceivers (vs 26), who propagate a false doctrine and clearly do not belong to the church. The author assures his readers (vss 20, 27): They are the *antichrists*, but you have received the *chrisma*. You know the truth, they belong to the world of falsehood.

This is not the place to go into the complicated problems of the meaning and the background of the words χρῖσμα and ἀντίχριστος.[1] The principal difficulty is presented by the fact that the links in terminology are clearer than the underlying chain of thought. It is evident that the author's refutation of his opponents and exhortation of his children remain within the circle of Christian faith and practice. The terms ἀντίχριστος and χρῖσμα (like χριστός itself) needed no explanation in the communities to which the epistles were addressed, notwithstanding the fact that we do not find these terms in any of the other writings of the New Testament, including the Gospel of John. There is no indication that the controversy within the "Johannine" Christian communities was influenced by Christian-Jewish controversies concerning the messiahship of Jesus. The term "antichrist" is neither a Jewish term nor a clear equivalent of a Jewish expression. The use of χριστός or χρῖσμα does not reveal any allusion to the Jewish background of the "anointing" of Jesus, and *a fortiori* no connection

[1] See R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 145-149 and pp. 152f., and M. de Jonge, *op. cit.*, pp. 101-108 and pp. 109-114. On χρῖσμα see especially the excellent article by I. de la Potterie, „L'onction du chrétien par la foi" in *Biblica* XL, 1959, pp. 12-69.

is made between the "anointing" of the Christians and the messiahship of Jesus [1].

From this rather rapid survey of the use of the word χριστός in the Johannine Epistles one thing emerges clearly: This word is used as a *Christian* term, which has lived its own life in the Christian church, and especially in the Christian communities to which the epistles were addressed. Χριστός is synonymous with "Son of God" and the central problem is the connection between the unity of Father and Son and Jesus' concrete manhood—for the author an essential element in the relationship between the Son of God and the children of God. In the author's christology χριστός is one, traditional, term amongst others, and certainly not the most important one. His christology centres round the statements ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει (I John ii 23) and (ὁμολογεῖν) Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (I John iv 2). For him the opponents who deny the ἐν σαρκί deny the Son and therefore God himself.

It is interesting to compare the result of this investigation with some aspects of the use of the word χριστός in the Gospel of John. [2] The double expression Ἰησοῦς Χριστός is used in the gospel in the same way as in the epistles, i.e. without reference to the Jewish background of the word χριστός and in a context which presupposes the unity of Father and Son (see i 17 and 18; xvii 3). But this expression occurs only twice in the gospel and in all other instances where χριστός occurs (14 altogether!), this term is used in the Jewish (Samaritan) sense of the word or with a Christian meaning presupposing or correcting Jewish usage. Some examples may suffice.

---

[1] Compare, by way of contrast, the use of χρίειν in the N.T. In Luke iv 18 we find a quotation from Is. lxi 1, and in Acts x 38 an allusion to the same text. In Heb. i 9 there is a quotation from Ps. xiv 8. All these texts refer to the anointing of Jesus, as the expression ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας in Acts iv 27, where Ps. ii 1 f. is quoted immediately before. In II Cor. i 21 Paul connects the „anointing" of the believers with their being estabished together εἰς Χριστόν. In this connection he emphasizes the gift of the Spirit.

[2] See especially R. Schnackenburg's excellent study „Die Messiasfrage im Johannesevangelium" in *Neutestamentliche Aufsätze* (Festschrift für J. Schmid), Regensburg 1963, pp. 240-264. This article is, amongst other things, a reaction to W. C. van Unnik's "The Purpose of St John's Gospel", *Studia Evangelica* (*T.U.* 73), Berlin 1959, pp. 382-411, which also gives a number of important viewpoints. Cf also R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* I, Freiburg-Basel-Wien 1965, pp. 321-328 („Die Würdenamen Jesu in Joh 1") and J. Blank, „Die Gegenwartseschatologie des Johannesevangeliums", in *Vom Messias zum Christus*, ed. K. Schubert, Wien-Freiburg-Basel 1964, pp. 279-313.

Andrew, one of the disciples of John the Baptist who follows Jesus tells his brother Simon Peter εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον χριστός) (i 41). This confession is followed by a number of further formulae (in vss 45, 49, 51) and is preceded by the testimony of John the Baptist to Jesus (vss 32-36). This same John the Baptist explicitly denies in i 21 (comp vs 25 and iii 28) that he is ὁ χριστός (or ὁ προφήτης or Elijah). It is evident that the evangelist wants to make clear that the Jewish expectations concerning one who would be sent by God at the end of times have now been fulfilled in Jesus the Messiah. The word Μεσσίας is also used in the story of Jesus' encounter with the Samaritan woman in chapter iv (see vss 25, 29), in order to show that also Samaritan expectations have been fulfilled in Jesus.

In chapter vii we hear of heated debates among the Jews in Jerusalem about Jesus' messiahship. A number of statements concerning the Messiah are recorded. In vs 27 it is said: ὁ δὲ χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν, in vs 31 one adds ὁ χριστός ὅταν ἔλθῃ, μὴ πλείονα σημεῖα ποιήσει ὧν οὗτος ἐποίησεν; and in vs 41 we find the objection μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ χριστός ἔρχεται; along with the positive assertion that the Messiah will be born in Bethlehem. Adherents and opponents of Jesus among the Jews discuss the application of these statements to him. These discussions set the stage and provide the starting-point for Jesus' self-disclosure. The *real* controversy is that between the "world" and those who believe in the One who is sent by the Father; the human words used in the *true* confession receive a unique meaning, revealed by God himself through and in his Son. Nobody, not even the most sympathizing Jew, knows regarding Jesus πόθεν ἐστίν. He comes from the Father who has sent him into this world. His true secret is his obedience to the will of Him who sent him and his unity with the Father (v 19-30, vii 28 f, viii 42, 54 etc). He performs his "signs" but only the true believers recognize the reality to which these signs point [1]. When later in the gospel the Jews object to Jesus' statement that he will be lifted up from the earth and point to the teaching of the Law that ὁ χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα (xii 34), the evangelist indicates that the return

[1] In x 24 the Jews ask Jesus: "If you are the Messiah, tell us plainly". The answer is: "The works that I do in my Father's name, they bear witness to me; but you do not believe, because you do not belong to my sheep" (vss 25-26).

of Jesus to the Father is the true fulfillment of the "remaining for ever" predicted in Scripture.

We need not answer the question how far the objections and positive statements reflect actual debates between Jews and Christians at the time the gospel was written or even earlier[1]. It is sufficient to note that the evangelist introduces these discussions to show how Jesus, on the one hand, fulfilled all that had been said and was being said concerning the Messiah and, on the other hand, surpassed all predictions and expectations. Only to those who put their faith in him is disclosed the secret of his true being and his real mission, and faith presupposes an unconditional yes to Jesus as he teaches and acts now in the world. Significantly the first part of the gospel, the so-called "Book of Signs" ends with the words: "For I have not spoken on my own authority; the Father who sent me has himself given me commandment what to say and what to speak. And I know that his commandment is eternal life. What I say, therefore, I say as the Father has bidden me". (John xii 49-50 R.S.V.).

The use of χριστός in the Gospel of John clearly presupposes the Jewish use of the term. But at the same time it is shown that this term does not fully cover the reality which has to be described. In chapter I it is surrounded by other "titles"; in xx 30, the end of the gospel, the meaning of ὁ χριστός is qualified by the directly following ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, clearly to be understood in the sense of the typical Johannine sayings about the unity of Son and Father. The gospel was written ".... that you may believe that Jesus is the Messiah, the Son of God, and that believing you may have life in his name". Likewise, Martha in xi 27 declares: "I am convinced that you are the Messiah, the Son of God, (he) who is coming into the world".[2] The term χριστός is suitable as a descrip-

[1] See e.g. ix 22: ".....for the Jews had already agreed that if anyone should confess him as the Messiah, he was to be put out of the synagogue".

[2] Nathanael's confession in i 49 ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ can be explained as a "Jewish" statement (cf e.g. Ps. ii 7), but it is hardly likely that the evangelist did not intend a qualification of the "King of Israel" by the "Son of God". In iv 25 after the woman's statement: "I know that Messiah is coming (he who is called Christ); when he comes, he will show us all things", Jesus answers: ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι. Here the woman's interpretation of the term Messiah seems to exclude misunderstanding (compare iv 24,25 with Jesus' own interpretation of the βασιλεύς-title in xix 37). One should also note that this story of Jesus' encounter with the Samaritan woman ends with the confession οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (iv 42, cf I John iv 14 ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου).

tion of the mission and being of Jesus of Nazareth if it is combined with other "titles" and, like these other titles, is focussed upon the unity of the Father with the Son who is the representative of the Father in the world.

As xi 27 and xx 30 show ὁ χριστός and ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ are both used in credal formulae, but the fact that they are used together indicates that they are not interchangeable and are not quite synonymous. The terms ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ or ὁ υἱός, used in the typical Johannine way to express the unity of Jesus and God, qualify ὁ χριστός and indicate how Christians should interprete the typical Jewish term. At this point the epistles and the gospel differ, but it is a difference on the basis of a fundamental agreement. If in the epistles the terms ὁ χριστός and ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ are interchangeable, and if ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ is there the most important title, then this is the result of the interpretation of the χριστός-title in the gospel; it shows that the christology of the epistles and the gospel centres around the same fundamental assertion. Only, while the main problem for the gospel is not Jesus' manhood, but the true interpretation of his relationship to God and his mission in the world, the epistles, presupposing the "Johannine" view on the unity of Father and Son, stress and defend the concrete humanity of the Son, Jesus Christ, expressed by means of the ἐν σαρκί [1].

---

[1] Of course also the gospel puts emphasis on the σάρξ of Jesus in the second part of the prologue (i 14-18) and the last part of the discourse on the Bread of Life (vi 51-58); it also underlines the reality of Jesus' suffering and death (xix 34-35), but these assertions, though important and essential, are marginal in the whole set-up of the gospel. If we suppose several stages in the composition of the gospel (cf R. E. Brown, *The Gospel according to St John*, New York 1966, pp. XXXII-XL), these anti-docetic passages may belong to one of the latest stages, contemporary with the writing of the epistles and combating the same errors. See also J. A. T. Robinson, "The relation of the Prologue to the Gospel of John", *N.T.St.* IX, 1962-1963, pp. 125-129.

WHAT JOHN TELLS US ABOUT JOHN

BY

G. D. KILPATRICK

Oxford

When I was investigating the Gospel according to St. Matthew, at a certain point I decided not to worry any more over the traditions about Matthew and its evangelist, but to examine the book itself to learn what it could tell us about its author, its community and its background. I have long been held back from trying to do the same thing for John by a feeling that in these directions it was an uninformative book and that little of this kind could be inferred from it. Recently I have become more optimistic and this welcome opportunity of paying honour to Professor J. N. Sevenster encourages me to put together some of my findings.

Luke is a particularly informative Gospel when we study it with this kind of inquiry in mind. Its sccial and economic background are easy to divine. By comparison we find John more reticent and this was a reason for my pessimism about it.

We can however glean a little. First let money talk. The raw materials of coins, gold, silver, bronze, are not mentioned at all. The only coin is the denarius: vi 37, 200 denarii; xii 5, 300 denarii. Wealth plays no great part. The poor are just present πτωχόσ xii 5, 6, [8] xiii 29; the rich not at all. This does not tell us much but as far as he goes the evangelist keeps within Mark's usage.

The countryside is rarely mentioned. ἀγρόσ occurs never, κώμη three times vii 42, xi 1, 30. χώρα, iv 35, xi 54, 55 seems to serve instead of ἀγρόσ. χωρίον is at iv 5. πόλισ is used at i 45, iv 5, 8, 28, 30, 39, xi 54, xix 20. xix 20 is Jerusalem, i 45 Bethsaida, xi 54 Ephraim and chapter iv relates to the Samaritan city. The evidence is slight and shows no great difference from Mark, but has nothing corresponding to Luke's frequent reference to cities.

After money let us hear society. There are a few wealthy people. There is the princeling (βασιλίσκοσ) or royal official (βασιλικόσ) with his slaves (Jn iv 46-54). The wedding at Cana takes place in

a well-to-do family with household servants and the equipment for a great occasion (ii 1-10). The traffickers in the Temple (ii 13-22), who are firmly established in the tradition about Jesus (Mk. xi 15-17) have much the same activities in John as in the Synoptic Gospels. Nicodemus (iii 1-12, vii 50-52, xix 38-41) seems to have been a man of some position. He brought the spices for Jesus' burial and to judge by xii 5 these could be expensive. Joseph of Arimathea (xix 38-42) may have owned the tomb for the burial of Jesus. If so, a gardener went with it (xx 15).

People of limited means are frequent. The Samaritan woman herself and not a servant went to draw water (iv 7). The sick man at Bethzatha (v 1-18) had no one to take him to the pool. As the multitude was without provisions it may be that it did not contain many prosperous members (vi 1-15). The man born blind was a beggar (ix 1-8). At x 1-18 the evangelist distinguishes between the owner shepherd and the hireling (x 12, 13). The portress (xviii 17) was probably a slave and slaves and servants were on hand (xviii 18). As we have seen, the largest sum of money mentioned in the Gospels is in the story of the Anointing of Jesus, but the family of Mary, Martha and Lazarus does not appear to be rich. No servants are mentioned. The disciples themselves are not opulent. In xiii 1-17 the Feetwashing, and indeed in the whole context of the meal at xiii-xvii, there is no suggestion that servants are about. The same is true at xix 25-27 and apparently Jesus and his disciples have no family tomb near Jerusalem. In xxi the disciples themselves go fishing and while hirelings are mentioned in Mk. i 20 none occur in John.

Fisheries and agriculture are the occupations which provide illustrations in the Gospel. Harvest is mentioned at iv 35-37, the grain of wheat at xii 24 and the vine at xv. Shepherd and sheep occur in x 1-18 and we note that the description of Jesus as "Lamb of God" belongs to this setting. Man cannot work at night, ix 4, and this would presumably be true of the labourer who could not afford to keep a light burning long. On the other hand the fisherman may have to work all night.

This is in contrast to Matthew and Luke. Both mention the poor but their frequent allusions to the wealthy are lacking. There is nothing like Luke's "which of you having a slave?" (xvii 7). On the contrary the disciples are no longer called slaves in John (xv 15). The men with capital, landed property, businesses

and position hardly occur in John and none of his illustrative remarks are drawn from the world of power and wealth.

The conclusion is clear: the world of John is much more the world of Mark than it is that of Matthew and Luke. It is the world of the Palestinian peasant, a poor man in a poor province. The evangelist seems to know his province, and fresh evidence has substantiated statements which were earlier questioned.[1] Some of the evangelist's statements demonstrate our ignorance rather than his.

These conclusions can be supported from another body of evidence. In an earlier essay, "The Religious Background of the Fourth Gospel",[2] I argued from the evidence of vocabulary that the LXX rather than the *Hermetica* provided the religious background for the Gospel.

Since then I have used the same texts with some modification in detail to trace the relation of the vocabulary of John to that of Josephus and Philo. Again I have confined the enquiry to α-δ and some 214 words in John have been involved. For Josephus I have used Thackeray's *Lexicon*, but it has been more difficult to represent Philo's vocabulary. The index to Cohn and Wendland's edition is selective. I have supplemented it with the fuller indexes of Philo's works, *De Vita Contemplativa, De Opificio Mundi, De Aeternitate Mundi*.[3] Although it is possible that a complete index to Philo would add one or two more words I have assumed that with the indexes available we shall not be in serious error. Out of 214 words in John α-δ 32 are not found in Josephus and 73 are absent from our indexes of Philo. Thus some 85 per cent of John's words recur in Josephus and about 65 per cent in Philo. Josephus does a little worse than the LXX and Philo a little better than the *Hermetica*, but there is a considerable gap between Josephus and the LXX on one side and Philo and the *Hermetica* on the other.

This is a curious result. The documents which have been called in to illuminate the thought and ideas of the Gospel stand in vocabulary noticeably further away from John than does Josephus who has rarely been used to illustrate and interpret the Gospel.

---

[1] R. E. Brown, *New Testament Essays* (1965), 188 f.

[2] In *Studies in the Fourth Gospel* (ed. F. L. Cross) 36-44.

[3] Philo, *About the Contemplative Life* (ed. F. C. Conybeare), Oxford, 1895; Philonis *Libellus de Opificio Mundi* (ed. L. Cohn) Bratislava, 1899; Philonis *De Aeternitate Mundi* (ed. F. Cumont) Berlin, 1891.

In the same way terms which play their part in Philo as in the *Hermetica* like ἀθανασία, γνῶσις, μυστήριον are absent from John and ἀνάστασις "resurrection" is not used by Philo.

The connexion with the LXX is not surprising, but if the figures are correct they are remarkable. John is quoted as having some 910 words.[1] I have noted some 24 which do not occur in the Greek Bible or the later translators. Of these 24 there are the diminutives ὀνάριον, προβάτιον, τεκνίον, ψωμίον of which the basic forms occur in the LXX and the Latinisms δηνάριον, φραγέλλιον. As far as I know no other group of writings comes so close in vocabulary to John.

If we consider John's quotations, it is clear that he does use the LXX, and he has contacts with for example Aquila (cf. i 23 εὐθύνατε from Is. xl 3),[2], but his use is not all that close.[3] This makes his similarity in vocabulary all the more striking.

One example of this in detail is suggestive. As we shall see John does not use φάναι with one exception at i 23. Here ἔφη introduces a quotation. This usage seems to have been developed in the LXX. In the LXX with the exception of Jeremiah and 2,4 Maccabees φάναι is rare, and if we confine ourselves to passages where the text is firm, it seems only to translate באם where the Hebrew is extant, and seems to be the standard equivalent of this word. Already at 4 Mac. xviii 19 φησὶν ὁ Μωυσῆς it introduces a quotation from the Law. φάναι introducing a quotation from Scripture is found in early Christian literature at Mt. iv 7, xix 18, xxii 37; 1 C. vi 16; H. viii 5; Barn. x 5, xii 7; 1 Clem. xiii 3, xvi 2, 15, xxx 2, xxxiii 5, lii 2, lvi 3, 5; 2 Clem. vii 6; Ign. Smyr. iii 2. Luke-Acts with several instances of φάναι, has none of this usage, but it is the only one in Hebrews, 1 Clement and Ignatius. We may see in this an example of the way in which a specifically Jewish idiom which goes back to the LXX has left its trace in John.

In connexion with the use of Scripture in our Gospel we should note the quotation at vii 37 f. The interpretation of this passage is disputed,[4] but it seems justified to see in verse 38 a quotation

---

[1] J. H. Bernard, *St. John* (I.C.C.) I. lxv, Edinburgh, 1928.

[2] Septuaginta XIV, Isaias, 266 (ed. J. Ziegler), Göttingen, 1939.

[3] See E. D. Freed, *Old Testament Quotation in the Gospel of John*, Leiden, 1965. I have also had access to a dissertation as yet unpublished of Dr. G. Reim in Oxford.

[4] *J.T.S.*, xi (N.S.) 340-2.

from an unknown Jewish work based on Scripture. If this is right, we must be prepared to find that the evangelist may have known some Jewish translation texts in Greek as well as the LXX.

If his vocabulary relates him to the LXX, where do his language and style place him? This question really conceals two others: where is our evangelist in the levels of Greek of his time? and what is the nature of the Semitic influence on his idiom?

In looking at the New Testament writers we have been taught to relate them to two poles, literary and non-literary Greek, but recently L. Rydbeck has encouraged us to think of three poles, the literary, the technical and the non-literary.[1] How does John relate to these?

In trying to place the New Testament writers within the written language of their day I have chosen several criteria and have hitherto used them mainly in connexion with the textual criticism of the New Testament, but their principal significance is stylistic and they are only incidentally important for textual criticism. Two papers in particular, "Atticism and the Text of the Greek New Testament" [2] and "Style and Text in the Greek New Testament",[3] illustrate these features. In applying these criteria no account will be taken of Atticism except in so far as it introduces features which distort the character of the language of our texts.

Now let us look at these criteria themselves. First there are some verbal forms and uses. The future participle and infinitive are passing out of use at this time. The optative too is on the way out and the articular infinitive is rare. Among prepositions παρὰ with the accusative, and σύν indicate some stylistic pretensions. This is true of the particle τε, of ἅπας and of φάναι. Scribes of course tended to introduce these features to improve the style of their authors and other things being equal we may assume that where there is textual variation the text which has these features is secondary. On these criteria among the New Testament writings four were almost entirely negative, Mark, John, Revelation and the Pastorals. The following table gives the evidence:

---

[1] L. Rydbeck, *Fachprosa, Vermeintliche Volkssprache und Neues Testament*, Uppsala, 1967, and see my review in *J.B.L.* lxxxviii.

[2] *Neutestamentliche Aufsätze, Festschrift für Professor Joseph Schmid*, 125-137, Regensburg, 1963.

[3] *Studies in the History and Text of the New Testament in Honour of Kenneth W. Clark*, (Studies and Documents xxix) 153-160, Salt Lake City, 1967.

	Mark	John	Revelation	Pastorals
Optative	—	—	—	1
Future participle	—	—	—	—
Future infinitive	—	—	—	—
Articular infinitive	11	4	—	—
παρὰ and accusative	5	—	—	—
σὺν	5	3	—	—
ἅπασ	—	—	—	—
τε	—	—	—	—
φάναι	—	1	—	—

Let us compare these figures with those for Luke, Acts, Paul and Hebrews:

	Luke	Acts	Paul	Hebrews
Optative	11	17	28	1
Future participle	—	6	1	2
Articular infinitive	73	52	112	23
παρὰ and accusative	13	8	14	10
σὺν	23	51	36	—
ἅπασ	22	19	—	—
τε	4	c. 160	14	17
φάναι	3	25	7	1

Now look at some writers which may seem to stand half way between the two groups:

	Matthew	Ephesians	James	1 Peter
Optative	—	—	—	3
Future participle	—	—	—	1
Future infinitive	—	—	—	—
Articular infinitive	27	3	7	4
παρὰ and accusative	7	—	—	—
σὺν	4	2	1	—
ἅπασ	1	1	1	—
τε	1	—	2	—
φάναι	11	—	—	—

We can of course add other criteria of style. For example, a listing of genitives absolute would probably produce similar results. At any rate it is not common in John and some of the examples there, as elsewhere, are textually uncertain. In any case we should only employ as tests features which are stylistically significant. In this way the use of ἀναγγέλλειν or ἀπαγγέλλειν tells us little in the Gospels. There is no evidence that in the first century one was generally regarded as stylistically preferable. Usage seems to have been a matter of individual preference. In the second century it was different and ἀπαγγέλλειν and even ἀγγέλλειν were preferred on grounds of style.

We may notice the place of the Pastorals in the lowest linguistic stratum. It was by chance that I was led to examine the Pastorals in this way and quite unexpected that I find them in the same category as Mark, John and Revelation. This discovery was important. It showed that there was not merely a quantitative difference between the Pauline Epistles and the Pastorals but also a qualitative one. We may most easily explain this difference as showing a difference in the level of education and such a conclusion would be important. It would powerfully reinforce the arguments of those who contend that the Pastorals were not written by the Apostle. Our difficulty on the traditional view is to explain how the same man stopped writing like a university graduate in order to write like someone who had left school at fifteen.

In trying to place John in the strata of New Testament Greek we have used not positive but negative tests, the absence of this or that feature which seems to belong to some pretension to style. There are positive characteristics which point in the same direction, for example the historic present. This is almost absent from the work, for instance, of Diodorus. It is present in Mark and John and there may be examples in Revelation. The Pastorals do not provide opportunities for this tense. It is still used in Matthew but more restrictedly than in Mark and John and in Luke-Acts it is rare indeed.

Other positive features need some explaining. Like the other particles which cannot come first in their clause or sentence οὖν seems to be disappearing. There seem to be three firm examples in Mark, five in the Pastorals and six in Revelation. Matthew, Acts, Paul and Hebrews use it much more liberally, but in John it occurs some 200 times.[1] Hermas, another writer whose level of style is low, has many instances of it. In the Gospel it is often used as a mere connective. A writer who knew οὖν as an element in high style would have used it with much more discernment. It seems much more like a mannerism which the Evangelist has acquired without realising what he was doing.

Another such feature in John is the perfect.[2] It occurs uncommonly often in John, but we lack any careful investigation of its incidence. We may suspect that such investigation would reveal

[1] See especially E. C. Colwell, *The Greek of the Fourth Gospel*, 89 f., Chicago, 1931. Dr. Colwell has some very perceptive remarks about particles.
[2] Chantraine, *Histoire du parfait grec*, IX, Paris, 1927.

that the perfect was with few exceptions not a natural element of the evangelist's language. By way of illustration we may compare K. Reik's comparison of the optative in Polybius and Philo.[1] He showed that though its use was restricted in Polybius, it was none the less an integral part of his Greek but that in Philo the optative, while it is used at least as frequently as in Polybius, is for the most part an artificial and sophisticated feature. We may suspect that the same is true of the perfect in John. How then are we to explain this artificiality? If as seems likely our evangelist was not a bookish man, the one collection of books he was likely to know was the LXX with the related texts and the LXX as it was known at the end of the first century A.D. probably had its fair share of perfects and sometimes more than its fair share. Until the necessary investigation has been made of the perfect in John this seems as far as we can go.

From this part of our examination we can conclude that the raw material of John's Greek was of the lowest level in the New Testament. If we may take Dr. Rydbeck's three poles, literary Greek, technical Greek and non-literary Greek, the Greek of our Gospel does not approach either of the two former types and can be described as literary only in the sense that we are dealing with something in writing.

In one direction appearances may be deceptive. As we read the printed texts of John we see before us a work which conforms to some extent to the format and canons of Greek literature. If we may judge from the texts of John current about A.D. 200, it is by no means certain that this conformity represents the practice of the evangelist. To take two details of orthography, did he always correctly distinguish between ε and αι, and while we may be sure that he did not write iota subscript did he write iota adscript? These questions may warn us that our Gospel probably now looks more literary than it did when it left the evangelist's hands.

For long debate was held about the relation of the Greek of John to Hebrew and Aramaic. In particular it had been suggested more than once that John was a translation, but the suggestion has not survived examination. Semitic features in our text may be derived not from a Semitic original but from a Greek translation in which Semitic idioms have survived. If this was so, it is arguable

---

[1] K. Reik, *Der Optativ bei Polybus und Philo von Alexandria*, Leipzig, 1907.

that the author of Luke-Acts did not himself know any Semitic language, but did know very well first the LXX and other Jewish translation texts and secondly Mark and other early documents of the tradition about Jesus. This kind of literary derivation seems unlikely in an evangelist. He was not a bookish man and the deliberate reproduction of these exotic features of style in the manner of Luke-Acts seems out of character. More probably the same explanation will account for these features in John as account for them in Mark, both authors had Aramaic as a first language and the Greek they learned subsequently was impregnated with many a Semitic idiom. This explanation avoids the hypotheses of literary imitation and of translation and seems to do justice to the facts.

Semitic influence on the language of John is clear for all to see. There is the "answered and said" formula, the deferred subject and the word order, noun, genitive adjective. In various forms the "answered and said" formula comes some 40 times in John. Mark probably had originally some 50 examples, Matthew some 49, 49, and Luke some 40. If we take the sizes of the various Gospels into account, Mark comes first, then Matthew, then John and finally Luke. We can trace several examples of the deferred subject when the subject is deferred until after the second of two verbs joined by και. We can detect this idiom at i 43, vii 28, 37 f, ix 30, xii 30.

Ἰούδασ Σίμωνοσ Ἰσκαριώτησ seems to be an example of the order noun, genitive adjective as at vi 71, xiii 2, 26. Another instance is iii 16 τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, compare iv 53, xviii 10, cf. vi 32. Classical Greek knows Δημοσθένησ Δημοσθένουσ Παιανεύσ on official documents, but otherwise this order is unusual in Greek.

Other examples will be found in the commentaries [1] and in the collections of Dr. M. Black [2]. We may instance the use of ἄνθρωποσ at ix 16. The difficulty with some of these idioms is that they are to be found in the Greek of the period especially where literary influences are not strong. In this way the use of καὶ in parataxis and elsewhere has been advanced as due to Semitic influence. The way in which scribes seek to reduce the incidence of καὶ suggests that this was felt to offend against good Greek style, but we know

[1] See, for example, R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I*, 90-93 Freiburg, 1965, and R. Brown.

[2] M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1967 [3].

that καὶ was overworked in general in the Greek of the period quite apart from any question of Semitic influence.

This consideration affects our judgment on kinds of word order common in John's clauses [1]. We may suspect that Semitic influence is responsible and again scribes do try to vary the word order in order to make the sentences sound more like good Greek, but it is very hard to demonstrate the Semitic character of this word order. Nonetheless of we take together the features whose Semitic origin can be demonstrated and those for whom a Semitic origin is at least possible we have a mass of material which requires exploration.

The best explanation seems to be the one suggested earlier that our evangelist's own language was a Greek which in its raw material was of a very low level and which was permeated by Semitic idiom because this was the first idiom of our author himself. We must be careful to distinguish this from Mark where some of the Semitic features may be present because they were in the tradition as Mark received it. If this is true we have learned something more about our evangelist.

I have deliberately refrained from including the theology of John as a whole in this exploration but there is one characteristic which may properly be explored in this connexion, the attitude of the Gospel to Jew and Gentile. We can distinguish various attitudes to the two in the Synoptic Gospels. What do we find in John?

First let us take some words. In the Synoptic Gospels and Acts ἔθνοσ is normally used of the Gentiles and only in Gentile contexts of Jews. As in Mark so in John ἔθνοσ occurs rarely, xi 48, 50, 51, 52, xviii 35, but always of Jews. xviii 35 is understandable as it is Pilate who uses the expression, and we may use the reference to the Romans at xi 48 to explain the use of ἔθνοσ there, but is this the explanation of xi 50 where at first sight λαὸσ and ἔθνοσ seem to be identified? The same difficulty occurs in verses 51 and 52 where τὸ ιτέκνα τοῦ θεοῦ are distinguished from τὸ ἔθνοσ. This suggests that λαὸσ and ἔθνοσ in verse 50 are not one and the same. At xviii 14 the remark of xi 50 that one man should die ὑπὲρ τοῦ λαοῦ is repeated. Otherwise λαὸσ is not used in John.

---

[1] Moulton-Howard, *A Grammar of New Testament Greek, II.* 416-18, Edinburgh, 1929.

The expression Ισραηλ i 31, 50, iii 10, xii 13 and Ἰσραηλείτης, i 48 show the traditional language used in the traditional way. Likewise Ἰουδαία is used of the empirical area in the south round Jerusalem, iv 3, 47, 54, vii 1, 3, xi 7.

Ἰουδαῖος is different. It occurs over 70 times in John, being found more frequently only in Acts. In the Synoptic Gospels as a whole it is used some 16 times. It describes empirically the Jewish inhabitants of Judaea and then the Jewish people in general and in that connexion the evangelist can say that "salvation is of the Jews" (iv 22), but this suggestion of divine election is not followed up. The term lacks the nuance "people of God" that Acts for example employs with λαὸς at xv 14, xviii 10. Jews can and do believe viii 31 just as Jews oppose and denounce Jesus as in the Passion, xviii-xix.

The complementary term to Ἰουδαῖος is κόσμος. κόσμος is the world and mankind created by God but not knowing him, i 10. This world is redeemable i 29, iii 17, iv 42, vi 33 etc, though it sometimes hates and continues in opposition to Jesus and his disciples, xv 18 f. If οἱ Ἰουδαῖοι are the empirical Israel, ὁ κόσμος is the empirical gentile world. Both are redeemable, but both are in opposition.

Ἕλλην occurs at vii 35 (2), xii 20. We may argue that it more or less means pagan. At vii 35 the Diaspora of the Greeks means the Jewish Dispersion in the pagan world which was historically the starting point for the Gentile mission. xii 20 may allude to the positive Gentile response to Jesus.

If this treatment of the evidence is correct, we are already nearer to the picture in the *Apology* of Aristides where we have the three races, pagans, Jews and Christians (ii 1). This picture is already being superimposed on the traditional one of λαὸς and ἔθνος. It does not tell us much about the evangelist except as showing him not unaware of the conditions of his own time.

What have we learned about him? A poor man from a poor province he does not seem to have been a bookish person. In Greek terms he was uneducated with no contact with the Greek religions and philosophical literature of his day. This creates a problem: how does a man without these contacts have so many apparent similarities to a writer like Philo in his thought? As his material conditions as far as we can elicit them indicate a man of Palestinian origin it seems reasonable to look for the background of his presenta-

tion of the Gospel there. Our sources of information will be the LXX and related works, the literature of the Qumran and the Rabbinic texts especially the traditions of the Tannaim. On other counts we are being forced to recognise that notions that we have associated with Hellenistic Judaism were not unknown and not without influence in Palestinian Judaism in the first century A.D.

Note on the Stylistic Tables

If we check the figures given in these tables with the concordances we will find certain discrepancies. To enable the reader to relate the two I now give the following particulars. Where a reference is given in square brackets I suggest that it is to be rejected as a stylistic improvement. Where v.l. (= varia lectio) follows a reading it indicates that though there is a variant which avoids the linguistic character in question this reading is not to be followed.

For the optative we note the following: 2 T. iv 16, [Mk. xi 14; Jn. xiii 24]. δωη and αποδωη, however we complete the spelling of these words, do not seem to be optatives (J. K. Elliott, *J.T.S.*, xix (N.S.) 621-3).

On the future participle we record the following: A. viii 27 v.l., xx 22 v.l., xxii 9 v.l., xxiv 9 v.l., 17 v.l., xxv 13 v.l.; 1 C. xv 37; H. iii 5, xiii 17 v.l.; 1 P. iii 13, [Mt. xxvii 49; Mk. xi 13; L. xxii 49; J. vi 64; A. xv 27; 2 P. ii 13]. At R. viii 34 we read κατακρίνων and not κατακρινῶν.

For the future infinitive we read: A. xi 28, xxiii 30, xxiv 15, xxvii 10; H. iii 18 and [J. xxi 25]. For the articular infinitive there are Mk. i 10, iv 4, 5, 6, v 4, ix 10, x 40, xii 33(2), xxiii 22, xiv 28; J. i 49, ii 24, xiii 19, xvii 5 and [Mk. vi 48, xiv 55, Rv. xii 7].

For παρὰ with the accusative we read Mt. iv 18, xiii 1, 4, 19, xv 29, 30, xx 30; Mk. i 16, iv 4, 15, v 21, x 46, [Mk. ii 13, iv 1] and for σὺν Mt. xxv 27, xxvi 35, xxvii 38 v.l., 44 v.l.; Mk. iv 10, viii 34, ix 4, xv 27, 32 v.l.; J. xii 2 v.l., xviii 1, xxi 3; E. iii 18, iv 31; Ja. i 11 [Mt. xiii 39; Mk. ii 26, viii 11].

ἅπασ has the following instances: Mt. vi 32; E. vi 13; Ja. iii 2 v.l., [Mt. xxiv 39, xxviii 11; Mk. i 27, v 40, viii 25, xi 32; J. iv 25; G. iii 18; 2 Θ. ii 12; 1 T. i 16]; for τε: Mt. xxii 10; L. xii 45 v.l., xxi 11(2) v.l., xxiii 12 v.l.; R. i 12, 14(2), 20, 26, ii 9, 10, 19, iii 9, x 12, xiv 8(2); 1 C. i 24, iv 21, Φ i 7; Ja. iii 7, v.l., [Mt. xxiii 6, xxvii 48, xxviii 12; Mk. xv 36; L. ii 16, iv 35, xiv 26, xv 2, xxii 66,

xxiv 20; J. ii 15, iv 42, vi 18; R. i 16, 27, ii 10, vi 7, xvi 26; 1C. i 30; 2 C. x 8, xii 12; E. iii 19; Rv. i 2, xix 18, xxi 12]; and φάναι: Mt. iv 7, xiii 28, 29 v.l., xvii 26, xxi 27, xxv 21, 23, xxvi 34, 61 v.l., xxvii 11, 65; L. vii 40, xx 58(2) v.l.; J. i 23; R. iii 8; 1 C. vi 16 v.l., vii 29, x 15, 19, xv 50; 2 C. x 10; H. viii 5; [Mt. viii 8, xiv 8, xix 18(2), 21, xxii 37, xxvii 23; Mk. ix 12, 38, x 28, 29, xii 24, xiv 29; L. vii 44, xv 17, xxii 70, xxiii 3, 40; J. ix 36, 38, xviii 29].

The following words are held not to be found in the original text of John: ἀγγέλλειν, ἀναχωρεῖν, ἀπαγγέλλειν, ἅπασ, παῖσ, τε.

JOHN XIV 22 AND THE NAME JUDAS THOMAS

BY

A. F. J. KLIJN

Groningen

Instead of the accepted text Ἰούδας οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης in John xiv 22 sy^{s} reads ܝܗܘܕܐ and sy^{c} reads ܝܗܘܕܐ ܬܐܘܡܐ [1].

In order to explain the readings in the Old Syriac versions commentators refer to a tradition that can be found in the Acts of Thomas, which seems either to identify Judas with the Apostle Thomas[2] or possibly refers to Judas, the brother of the Lord, as the twin ("thomas") of Jesus.[3]

This uncertainty seems sufficient reason to go into the matter once again.

The data that can be derived from the text and the commentaries make it necessary to divide this article into two parts. In the first we shall deal with the relationship between the variants in sy^{s} and sy^{c} (as can be seen above the names are different and differently

---

[1] The variant reading in the Sahidic version, Judas Cananites, is a result of harmonisation of the lists of the Apostles in Matthew-Mark and Luke-Acts. If the name Thaddeus (Matthew-Mark) is included in a harmonised list one name is left. This has been solved by identifying Judas Jacobi (Luke) with Simon the Cananite (Matthew-Mark) or Simon the Zealot (Luke). See Th. Schermann, *Propheten- und Apostellegenden*, in: *Texte u. Unters.* 31, Leipzig 1907, p. 280-282.

[2] Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, in: *Krit.-Exeg. Komm. ü.d.N.T.*, Göttingen 1959[16], p. 481, n. 2: „Syr^{s} liest ... Thomas, syr^{c} Judas Thomas, was auf der Tradition der Act. Thom. beruhen mag, die den Herrenbruder Judas und Thomas identifizieren".

[3] Cf. Th. Zahn, *Das Ev. des Johannes*, in: *Komm. z.N.T.* IV, Leipzig 1912[3-4], p. 569, n. 43: „Sc hat Jo 14, 22 *Judas Thomas* ohne οὐχ ὁ 'I., ebenso Sc nur *Thomas*, was aus den gnostischen Thomasakten stammt, in welchen Thomas mit dem Bruder Jesu Judas identifiziert und im Anschlusz an die Bedeutung seines Namens Δίδυμος für einen Zwillingsbruder Jesu, nämlich für einen gleichzeitig mit diesem geborenen Sohn Josephs erklärt wird". C. K. Barrett, *The Gospel acc. to St. John*, London 1956, p. 327: „The theory was early formed, perhaps in the Syriac-speaking churches, that Thomas was the twin of Jesus himself, and was to be identified with Judas. A. Merx, *Das Evangelium des Johannes*, Berlin 1911, p. 378 supposed the reading, „Judas Thomas" to be original, cf. idem, *Das Evangelium Mattheus*, Berlin 1902, p. 171-173.

spelt) and in the second we shall consider the name of the apostle in the Acts of Thomas since it is to that work that commentators refer to explain the variant readings.

In the various lists of the apostles in the New Testament we find the name Θωμᾶς.[1] In the Masoretic Text we find a plural תוֹאֲמִם in Gen. xxv 24, xxxviii 27; Song of Songs v 4 and vii 4, which may be translated by "twins". In the Aramaic language we meet the singular תְּאוֹם (also תְּיוֹם) meaning "twin". It is almost certain that the Greek Θωμᾶς is a transliteration of the Aramaic.[2]

For an understanding of the words Θωμᾶς and תְּאוֹם it is important to know whether these words were used as proper names. We do not have any indication of this in pre-Christian Greek, Aramaic, or Hebrew,[3] but we can be certain that in a particular Christian tradition, viz. the Johannine tradition, the word "thomas" was used as an epithet and not as a proper name. This appears from four passages in the Gospel of John (xi 16, xx 24, xxi 2, cf. also xiv 5 in D) where the word Θωμᾶς is found with the addition ὁ λεγόμενος δίδυμος. In John iv 25 the words ὁ λεγόμενος have been used to render a Greek translation of an Aramaic word.[4] Thus we may draw the conclusion that the author of the fourth Gospel is trying to show his Greek readers that the word "thomas" has to be understood as the epithet "twin". We might add that the Fourth

---

[1] Matth. x 3; Mark iii 18, Luke vi 15 and Acts i 13.

[2] I should like to thank Dr. H. J. W. Drijvers for his valuable advice with regard to this inquiry into the origin of the name Thomas. Cf. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1905², p. 145, n. 6: Θωμᾶς = d(eterm.) תאומא".

[3] Bauer's remark in *Wörterbuch*, c. 666: „das aram. תְּאוֹמָא = Zwilling, das keineswegs nur als Beiname gebraucht worden is, fiel im griech. Sprachgebrauch mit dem griech. Namen Θωμᾶς zusammen", requires some explanation. We should note that the name Θωμᾶς is not original Greek. The name is only found in writings of post-Christian origin, cf. F. Preisigke, *Namenbuch*, Heidelberg 1922, p. 144, D. Foraboschi, *Onomasticum Alterum Papyrologicum*, in: *Testi e Doc. per lo Studio dell' Antichità* XVI, Milan-Varese 1967, p. 141, and M. Freiherr von Oppenheim und H. Lucas. *Griechische und Lateinische Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*, in: *Byzant. Zeitschr.* 14 1905, p. 1-72, p. 32 and 36-37. With regard to the Semitic languages a name formed from the stem תאם is found in Phoenician, cf. R. Herzog, *Namensübersetzungen und Verwandtes*, in: *Philologus* 56 1897, p. 33-70, p. 51, and M. Lidzbarski, *Nordsemitische Epigraphik*, Weimar 1898, p. 383, but in the list made by H. Wuthnow, *Die Semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri der vorderen Orients*, in: *Stud. z. Epigraphik und Papyruskunde* Bd. I, Schr. 4, Leipzig 1930, p.. 55 and 174, we only find references to post-Christian literature.

[4] Cf. Barrett, *o.c.*, p. 327.

Gospel does not say what the proper name of this "twin" was.

In the other Gospels the word Θωμᾶς, only occurring in the lists of the Apostles, is a proper name. We have to consider this word as one of the many foreign words taken over by the Greek-speaking Church from the Aramaic-speaking Church.

The name of the Apostle is usually given as ܬܐܘܡܐ in Syriac. This spelling could be considered a simple transliteration of the Greek Θωμᾶς. This supposition seems to be strengthened by the non-existence of the word ܬܐܘܡܐ in the Syriac language. In Syriac the word "twin" is rendered by ܬܐܡܐ (cf. Gen. xxv 24, xxxviii 27; Acts xxviii 11 and John xi 16, xx 24 and xxi 2 in sy^{p}).[1]

Nevertheless, it is not quite certain that the word ܬܐܘܡܐ is only a simple transliteration of the Greek Θωμᾶς. After all the word ܬܐܘܡܐ can be readily explained as a transliteration of תאומא. This supposition is attractive because we know that in Syria it was still known that the name was an epithet. This is proved by John xi 16 and xiv 5 where sy^{s} (sy^{c} is not available) omits the words ὁ λεγόμενος δίδυμος. The translator was obviously of the opinion that a translation of the name was not necessary because everyone knew that the word meant "twin". Such knowledge could not be expected if a Greek-speaking Church handed down this name to the Syriac Church. We might add that in sy^{p} the Johannine ὁ λεγόμενος δίδυμος has been added to the text again and has been translated by ܬܐܡܐ ܕܬܐܘܡܐ.

In the second place we may point to the curious reading ܬܐܡܐ in Matth. x 3. The name occurs in a list of the Apostles but every Syriac speaking Christian must have read the name as "twin". We do not, however, think it wise to attach too much value to this isolated passage.

The third argument is decisive. In the Acts of Thomas the principal person is addressed as ܬܐܘܡܐ (ch. 31 and 39). Here the word can not have any other meaning than "twin".

This means that the Syriac Church did not only know of an apostle called the "twin" but also that this tradition must have been handed down by an Aramaic-speaking community.

However, because of the influence of the Greek-speaking Church it was not long before the word ܬܐܘܡܐ was understood in

---

[1] Cf. Payne Smith, *Compendious Syriac Dictionary*, p. 602: „ܬܐܘܡܐ ... through Greek ...".

Syria as a proper name. We notice also that in Syriac the spelling of the name gradually becomes more and more like the Greek. From this we can explain the spelling ܬܐܘܡܐ in John xiv 21 in sy^{s}. The Syriac language often uses the letters ܬܐ to render the Greek Θ.[1]

The spelling ܬܐܘܡܐ is known not only from John xiv 21 in sy^{s} but also from the Acts of Thomas ch. 31. This reading, however, is secondary. This appears from ch. 39 where we find the word ܬܘܡܐ and a later hand added a ܬ above the ܡ[2] We might point out that it is remarkable that the Syriac chose the transliteration ܬܐܘܡܐ, since this word means "chaos" or "abyss" in that language. This again resulted in early Christian explanations of the name Thomas as not only "twin" but also "abyss".[3] Other transliterations of the name Thomas in Syriac are ܬܐܡܐ, ܐܬܬܘܡܐ, and ܐܬܬܐܡܐ. All these try to adapt the spelling of the word to the Greek. This we may consider as yet another proof that the original Syriac ܬܘܡܐ was not taken from the Greek.

We may conclude that the Johannine tradition indicates that there was an apostle known by the name "twin" and that the tradition in the Syriac Church shows that this was also known in the Aramaic-speaking community.

However, these remarks do not explain the variant readings in sy^{s} and sy^{c}. We still do not know how it came about that a disciple of Jesus with the name Judas was given the name Thomas or Judas Thomas. Commentaries refer to the Acts of Thomas, but this merely shifts the difficulty from one place to another.

First of all we should point out that to say that the same names can be found in the Acts of Thomas is rather misleading, since this work has been handed down in Greek and Syriac manuscripts which differ among themselves. The work was originally written in Syriac.[4]

---

[1] Cf. ܬܐܘܡܐ-Θέων and ܬܐܘܡܐ-Θεωνᾶ, in: Payne Smith, *Thesaurus* II, c. 4393.

[2] W. Wright, *The Apocryphal Acts of the Apostles* I, London-Edinburgh 1871, p. ١٠٣, n. a.

[3] Cf. P. de Lagarde, *Onomastica Sacra*, Göttingen 1887^{2}, 63, 10-11 (p. 96), 72, 6-7 (p. 106), 174, 85 (p. 203), 175, 15-16 (p. 204), 191, 71-72 (p. 217). See also J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* in: *Stuttgarter Bibelstudien* 21, Stuttgart 1967^{2}, p. 31-35, esp. p. 32.

[4] See A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas*, in: *Supplem. to Nov. Test.* V, Leiden 1962, p. 1-17.

In the oldest known Syriac text of the Acts of Thomas, of which only a fragmentary manuscript of the 5/6th century is in existence,[1] the leading character is called Judas. In the complete Syriac manuscript of the 10th century we also find the name Judas, but this has afterwards been changed into Thomas.[2] Finally we possess a manuscript from the 19th century which gives the name Thomas only. [3]

The name of the principle person involved consequently shows a development. The work originally dealt with the apostle Judas. This means that it should really be called the Acts of Judas. It was only at a later date that the name Judas was replaced by Thomas. We might mention that the same development can be seen in John xiv 21, where an original Judas has been changed into Thomas.

This development can be understood as soon as we see that in the Acts of Thomas the apostle Judas is twice addressed as ܬܐܘܡܐ. [4] In both cases the word means "twin". The passages are ch. 31:

A black snake says to Judas οἶδα γάρ σε δίδυμον ὄντα τοῦ χριστοῦ.[5] Because of this knowledge the snake is convinced that he will be annihilated. And ch. 39:

An ass's colt says to Judas: "Twin (δίδυμος) of the Messiah, and Apostle of the Most High, and sharer of the hidden word of the Life-giver, and receiver of the secret mysteries of the Son of God; freeborn who didst become a slave, to bring many to freedom by thy obedience".[6]

Both the Greek and the Syriac text say that Judas is the twin, ܬܐܘܡܐ, of Jesus. This means that in places where in the Syriac an apostle with the name ܬܐܘܡܐ ܪܫܡ [7] is spoken

---

[1] Edited by A. Smith Lewis, *Acta Mythologica Apostolorum*, in: *Horae Semit.* III and IV, London 1904.

[2] Edited by W. Wright, *o.c.* I and II, see I, p. ܡ, n c and p. ܡ, n.a.

[3] Edited by P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum* III, Parisis 1892. See also Klijn, *o.c.*, p. 1.

[4] Thus in ch. 39, but in ch. 31 we find ܬܐܘܡܐ, see supra.

[5] Text acc. to Lipsius-Bonnet, *Acta Apost. Apocr.* II II, p. 148, l. 9.

[6] *L.-B.* II II, p. 156, l. 12-17.

[7] Cf. *Doctrine of Addai*, ed. Philips, p. ; Eusebius, *Hist. Eccl.*, Syriac Text, ed. Wright-Maclean I XIII 10 (p. 53), Ephrem, *de Fide* (ed. Beck, in: *Corp. Script. Christ. Or.* 154 Syr. and 155 transl.), VII 11 (p. 25 transl. and p. 35 Syr.); The *Doctrine of the Apostles*, ed. Cureton, *Anc. Syr. Doc.*, p. .

of the second word has to be taken as an epithet.[1] The epithet was no doubt understood as a second proper name at an early date. This is certain in cases where a Syriac text with this name has been translated into Greek. In these cases we find translations like ἰουδας ὁ καὶ θωμᾶς. [2]

From the passages in the Acts of Thomas quoted above it appears that Judas was considered to be the twin of Jesus because he showed a close resemblance to Jesus. This is a theme which is often found in the Acts of Thomas, as can be seen from the following passages:

Ch. 11 A bridegroom sees Jesus "in the likeness" (דמותא) of Judas". [3]

Ch. 34 A boy who has committed a shameful deed says to Judas: "Thou art a man that hast two forms (δύο μορφὰς, ܕܘܬܐ) and whatsoever thou wilt, there thou art found and art not restrained by no man". [4]

Ch. 45 The devil says to Judas: "Why art thou like (ܕܡܝܢ) unto God thy Lord who concealed his majesty and appeared in the flesh . . . For thou art born of him". [5]

Ch. 57 A girl who was shown the place of punishment by Jesus says after her return to Judas that she has seen a man "who was like to thee" (דדמי).[6]

---

[1] In Syriac the epithet is put after the proper name, cf. *Doctrine of Addai*, p. ܐ: ܬܠܬܝ ܫܡܗ ܕܐ; ܫܡܥܘܢ ܟܐܦܐ ܘܐ; ܝܘܚܢܢ ܐܚܘܗܝ. We should mention that the name Judas Thomas can not be explained from a harmonisation of the lists of the Apostles. In the earliest known list in Syriac, in the Diatessaron, we find both Judas Jacobi and Thomas. Thaddeus has been omitted cf. Išôd'ad of Merw, in; F. Haase, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen*, in: *Neutestamentl. Abhandl.* IX 1922, p. 21, and A. Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron . . .*, Leipzig 1903, p. 33-34. The same list also in T^a and T^l, sy^s in Matth. x 1-2 and Acts of Thomas ch. 1.

[2] Cf. Eusebius, *Hist. Eccl.* I 13 11 and *Pap. Oxyrh.* 654:

[οὐς ἐλά]λησεν ἰησοῦς ὁ ζῶν
κ[αὶ ἔγραψεν ἰούδας ὁ]
καὶ Θωμᾶ. καὶ εἶπεν . . .

The words ὁ καὶ connect two proper names, cf. Luke vi 14 and Acts xiii 9. Other Greek translations are also to be found, e.g. in the Acts of Thomas ch. 1: ἰούδας Θωμᾶς ὁ καὶ δίδυμος which can be compared with *Gospel of Thomas*, prol.: Didymus Judas Thomas, cf. also Schermann, *o.c.*, p. 272-273.

[3] Syr. ed. Wright, p. ܡܕ, Greek, L.-B. II II, p. 116, 1-2.

[4] Greek, L.-B., p. 150, 26. Syriac in the fragmentary text, ed. Smith Lewis, only.

[5] Syr., ed. Wright, p. ܢܘ, Greek L.-B., p. 162, 14-15.

[6] Syr., ed. Wright, p. ؤصا.

Ch. 151 While Judas is speaking in prison with some prisoners the door of the prison is opened to some women by somebody who is supposed to be Judas.

From these passages we can conclude that Jesus appears in the "form" of Judas. This is the way in which He comes to men. He chooses the form of Judas in order to speak with them. This idea is in agreement with what we may call the morphè-Christology.

In early christian literature it is often said that Jesus uses different forms to appear to men, He appeared to Abraham [1], Jacob [2], Joshua [3], and the prophets [4] in various forms, and finally he appeared in the form of a man [5]. It goes without saying that this final appearance of Jesus was under the form of Adam, [6] since the body of Adam is the form in which man has to live.

This idea which can be found in the earliest Christian authors is typical for Syriac Christology. Burkitt remarked a long time ago that it is only from the fifth century onward that the Word is said to have become flesh instead of entering into the flesh. [7]

This morphè-Christology is undoubtedly based upon ideas about Wisdom. This can be seen from Justin Martyr who identified Jesus with that Wisdom who appeared to Joshua "in the form of a man" (ἐν ἀνθρώπου μορφῇ). [8] This idea has its origin in the same Jewish-Christian circles which were convinced that Jesus appeared in the body of Adam. [9] A variant of this idea can be found in the Ps. Clementines, in which it is said that Jesus has appeared again

---

[1] Justin, *Dial.* LVI 1.

[2] Justin, *Dial.* LVIII 10, cf. CXXV 3.

[3] Justin, *Dial.* LXI 1.

[4] Iren., I X 3, cf. also II XXII 4, and Justin, *Apol.* I 63 16.

[5] Cf. *Odes of Sol.* VII 4; *Test. Benj.* X 7; *Test. Zeb.* X 8; *Test. Sym.* VII 7; Tat., *Or. ad Gr.* 21, 1; Aphraat (ed. *Parisot* II 95, 16-17) XXIII 49; Ephrem, *Sermo de Dom. nostro* (ed. *Lamy* I, c. 253-254) 46; *Doctrine of Addai*, p. 8-9; Eusebius, *Hist. Eccl.* I 13 20-22. We might suppose the influence of Phil. 2, 6-7 in some cases, but it is impossible to explain them all from that passage. We may even have to conclude that Phil. ii 6-7 itself represents the morphè-Christology.

[6] Cf. Aphraat (ed. *Parisot* I 995, 23) XXII 4; Ephrem, *adv. Haer.* (ed. Beck, in: *C.S.C.O.* 169 syr. and 170 transl.) XXVI 6 (p. 97 transl. and 106 Syr.) and *de Fide* (ed. Beck, in: *C.S.C.O.* 154 Syr. and 155 transl.) XXIV 1 (p. 66 transl. and 83 Syr.); *Test. Dom.* I 28 (ed. Rahmani, p. 59).

[7] F. C. Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe*, Cambridge 1904, vol. II, p. 144.

[8] Justin, *Dial.* LXI 1.

[9] Cf. Ebionites, according to Epiphanius XXX 32, Sampsaeans according to Epiphanius LIII 1 and Elkesaites according to Epiphanius XIX 3.

and again under different forms through the ages. His last appearance was his eighth incarnation. [1]

However, in these passages where Jesus is supposed to be "polymorph" [2] there is no reference to his appearing again after his incarnation in his apostles. According to a certain Jewish-Christian Gospel Wisdom found its final resting place in Jesus. [3] It is therefore striking that in the Acts of Thomas Jesus did appear again and under the form of Judas. [4] It is also striking that the person in whose form Jesus appeared is called "twin". For this idea we do not possess any parallel.[5]

---

[1] Ps. Clement., *Hom.* III XX = *Rec.* 2, 22, cf. W. Staerk, *Die sieben Säulen der Welt und des Hauses der Weisheit*, in: *Zeitschrift. f. d. Neutestamentliche Wissensch.* 35 1936, p. 232-261, idem *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*, Stuttgart-Berlin 1938, p. 91-97, and H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, p. 105-109.

[2] Cf. *The Acts of Thomas* ch. 48 in Greek, L.-B. II II, p. 164, 14-15 and ch. 153 in Syriac, ed. Wright, p. ... and in Greek., L.-B. II II, p. 262, 9; Ephrem, *adv. Haer* (ed. Beck) XXXVI 5 (p. 130 transl. and 144 Syriac); *Acta Petri*, ed. L.-.B. I I, p. 69, 18-19, ch. XXI. Cf. for the devil being "polymorph", the *Acts of Thomas*, ch. 44, L.-B. II II 161, 14, ed. *Wright*, p. ...

[3] The *Gospel of the Nazarenes*, according to Jerome, *in Is.* 11 2.

[4] Cf. G. Bornkamm, in: Hennecke-Schneemelcher II, p. 289: „. . . doch ist die Ausdeutung des Namens Zwilling im Sinne gnostischer Verschmelzung von Erlöser und Apostel erst in den ATh vollzogen". See also *Acta Pauli et Theclae*, ed. L.-B. I I, p. 250, 1-2, ch. XXI; *Hist. of Theclae*, Syr. ed. Wright, in: *Apocr. Acts of the Apostles* II, p. 128, *Hist. of Mar Matth. and Mar Andrew*, Syr., ed. Wright, *idem*, p. 97. Here we also find an identification of the Apostle and Jesus, but this is derived from the Acts of Thomas, cf. E. Peterson, *Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli*, in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom-Freiburg-Wien 1959, 183-208, p. 200. A remarkable, but very late parallel occurs in the „*Latin Correspondence with S. John and the Virgin*", see J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Part II, Vol. II, Sect. 2 London 1885, p. 653-656, p. 655: *Similiter et illum venerabilem Jacobum qui cognominatur Justus; quem referunt Christo Jesu simillimum vita et modo conversationis, ac si ejusdem uteri frater esset gemellus; quem, dicunt, si videro ipsum Jesum secundum omnia corporis eius lineamenta: praeterea ceteros sanctos et sanctas.*

[5] The parallels between the Acts of Thomas and Manichaean literature have often been noted, e.g. Mani's inspiration by his "twin", cf. G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, in: *Uppsala Univer. Arsskrift* 1945:5, Uppsala-Leipzig, p. 27: „To sum up: Mani, the Apostle, has a Pair-companian, Christ, and so has also the individual soul. If we turn to other gnostic documents, we shall find in the Acts of Thomas the same conception of an earthly Apostle having a divine being, as his own "Twin", Thomas being the Twin of Christ". This quotation, however, shows that the conception in the Acts of Thomas and in Manichaeism is totally different. In the Acts of Thomas the apostle is the twin of Jesus and in Manichaean literature the "divine being" is the twin of the Apostle. For this reason we must agree with

This means that within the framework of the morphè-Christology the Acts of Thomas show two peculiarities.

We could say that these pecularities are to be explained as a development of this Christology. But if this is true, it is curious that this development is confined to these Acts. Another explanation is more plausible.

At the beginning of this article we noted that early Christian tradition spoke of an apostle who was called the "twin". We do not know whether the same tradition said that the name of ths apostle was Judas. In any case, in Syria it was known that this "twin" was called Judas. Around this "twin" a story was woven. In this story it was said that the name "twin" originated because this apostle was so like Jesus that he could be considered his twin. This was possible because according to a Christology current in Syria Jesus appeared in many forms.

This means that the name "twin" did not originate as a result of a particular christological conception, but that a particular Christological conception gave a particular meaning to the word "twin". [1]

H. H. Schaeder, *Review of C. Schmidt und H. J. Polotsky, Ein Mani-Fund aus Ägypten*, in: *Gnomon* 9 1933, p. 337-362, p. 351, Bornkamm, in: *Hennecke-Schneemelcher* II, p. 307-308, and Peterson, *art, c.*, p. 205, n. 80, that Manichaeism appears to be dependent on the Acts of Thomas. See for the influence of "Thomas-Literature" on Manichaeism: E. Hammerschmidt, *Das Thomasevangelium und die Manichäer*, in: *Oriens Christ.* 46 1962, p. 120-123.

[1] Different solutions have been proposed, cf. W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, p. 445, n. 3, stating: „Der Wünsch, den Glauben an die jungfräuliche Geburt Jesu ganz ad absurdum zu führen", J. Rendel Harris, *The Dioscuri in the Christian Legends*, London 1903 and *The Cult of the Heavenly Twin*, Cambridge 1906, tried to show the influence of the Cult of the Dioscuri; H. Leisegang, *Der Bruder des Erlösers*, in ΑΓΓΕΛΟΣ I 1925, p. 24-33, and Peterson, *art. c.*, supposed a parallel between Thomas and Christ on the one hand and the συζυγία of ψυχή and πνεῦμα in Tatian, *Or. ad. Graec.* 13, on the other hand. However, the word "twin" can not be found in Tatian. Finally L. R. Bailey, *The Cult of the Twins at Edessa*, in: *Journ. of the American Oriental Society* 88 1968, p. 342-344, suggested the application of "the concept of twin astral deities ... attested in the Ḥarrân-Edessa area" to "the suggestive appellation 'the Twin', used to describe one of the disciples".

WHO WERE THE GREEKS OF JOHN XII 20?

BY

H. B. KOSSEN

Amsterdam

"Now there were certain Greeks among those that went up to worship at the feast" (John xii 20). There is no consensus of opinion on the question whether the Greeks referred to here were Greek-speaking Jews of the diaspora or non-Jews. Most writers support the second alternative. Some of them speak of "proselytes",[1] others of "Godfearers".[2] C. K. Barrett does not believe it is necessary to assume that the evangelist had formed a clear picture of the status of these people. For him it was enough that they were not Jews, for, according to Barrett, the word Ἕλλην only indicates their non-Jewish parentage, as is evidenced by Mark vii 26, where a Syro-Phoenician woman is termed Ἑλληνίς.[3] In the opinion of R. Bultmann and C. H. Dodd, the evangelist looks upon these Greeks as being representatives of the Greek world.[4] This majority

[1] J. H. Bernard, A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John II, Edinburgh 1942², p. 430; W. Bauer, Das Johannes-Evangelium, Tübingen 1933³, p. 161; F. Büchsel, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1949⁶, p. 133; C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1965 (henceforth referred to as Interpretation), p. 371.

[2] H. L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Munich 1922-1928 (henceforth referred to as Str. B.), II, pp. 548 et seq.; H. Windisch, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933 et seq. (further referred to as Th. W.), II, p. 506; H. Strathmann, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1963, p. 180; R. Schnackenburg, Die Messiasfrage im Johannesevangelium, in „Neutestamentliche Aufsätze", Festschrift für Prof. Josef Schmid, Regensburg 1963 (further referred to as Messiasfrage), p. 259.

[3] C. K. Barrett, The Gospel according to St John, London 1956, p. 351. Cf. W. Bauer: „Um den einzelnen Heiden zu bezeichnen besitzt der Jude oder Christ der neutestamentlichen Zeit kaum ein anderes Wort als Ἕλλην" (op. cit., p. 161).

[4] Bultmann expresses no opinion as to whether they were προσήλυτοι or σεβόμενοι. "Wenn sie nicht als solche bezeichnet werden, sondern als Ἕλληνες, so offenbar deshalb, weil sie als Repräsentanten der griechischen Welt aufgefaßt werden sollten" (Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1950¹¹, p. 323). Dodd writes: "In the dramatic situation we may suppose them to be

view is contested by a number of scholars who maintain that these Ἕλληνές are Greek-speaking Jews of the diaspora.[1]

A similar difference of opinion exists with regard to John vii 35, the second passage in this gospel containing a reference to Greeks. When Jesus says to the Jews: "Ye shall seek me, and shall not find me: and where I am, ye cannot come", they ask each other "Whither will this man go, that we shall not find him? will he go unto the Dispersion among the Greeks, and teach the Greeks?" These Greeks whom Jesus is assumed to be going to teach were non-Jews, according to the majority of the experts.[2] A few writers, however, believe that here, again, reference is made to Greek-speaking Jews of the diaspora. [3]

This difference in interpretation is connected with a divergent view of the purpose of the gospel of John. According to J. A. T. Robinson, this gospel was, in its present form, intended to convince the dispersed Jews that Jesus was the true Messiah.[4] On this point Robinson's view is closely concordant with that of W. C. van Unnik who, at the International Congress on "The Four Gospels in 1957" held in Oxford, came to the conclusion that: "the purpose of the Fourth Gospel was to bring the visitors of a synagogue in the diaspora (Jews and Godfearers) to belief in Jesus as the Messiah of Israel".[5]

Now this gospel does contain certain passages which would

---

proselytes, but in the intention of the evangelist they stand for the great world at large; primarily the Hellenistic world which is his own mission-field. These Greeks are the vanguard of mankind coming to Christ." (Interpretation, p. 371).

[1] J. A. T. Robinson, Destination and purpose of St John's Gospel, in: New Testament Studies VI, 1959-1960, pp. 120 et seq., 124; A. F. J. Klijn, Inleiding tot het Nieuwe Testament, Utrecht-Antwerpen 1961, p. 58; L. van Hartingsveld, Die Eschatologie des Johannesevangeliums, Assen 1962, p. 44. W. C. van Unnik writes: "These were Greek pilgrims, Jews or at least very much interested in Judaism" (The Purpose of St John's Gospel, in: Studia Evangelica, Berlin 1959, p. 408). K. L. Schmidt leaves both possibilities open (Th. W. II, p. 102).

[2] J. H. Bernard, op. cit. I, p. 280; W. Bauer, op. cit., p. 112; H. Windisch, Th. W. II, p. 506; F. Büchsel, op. cit., p. 98; R. Bultmann, op. cit., p. 233; C. K. Barrett, op. cit., p. 269; H. Strathmann, op. cit., p. 133; R. Schnackenburg, Messiasfrage, p. 259.

[3] J. A. T. Robinson, op. cit., pp. 121, 124, 126 et seq.; L. van Hartingsveld, op. cit., pp. 44, 152; K. L. Schmidt leaves both possibilities open (Th. W. II, p. 102).

[4] J. A. T. Robinson, op. cit., p. 126.

[5] W. C. van Unnik, op. cit., p. 410. In his thesis, L. van Hartingsveld supports the views of Van Unnik and J. A. T. Robinson (op. cit., p. 3).

appear to rule out this view. I refer to the passages ix 22, xii 42 and xvi 2, all of which contain the term ἀποσυνάγωγος. When the parents of the man who was born blind refused to comment on his restoration to sight by Jesus, they were activated by fear of the Jews, "for the Jews had agreed already, that if any man should confess him to be Christ, he should be put out of the synagogue" (ἀποσυνάγωγος γένηται) (ix 22). In ix 34 this is said to have happened to the man born blind himself, because he would not disavow Jesus.[1] In xii 42 the ἀποσυνάγωγος γενέσθαι is also linked up with the ὁμολογεῖν: "Nevertheless even of the rulers many believed on him; but because of the Pharisees they did not confess him, lest they should be put out of the synagogue". The third passage, xvi 2, is a prophecy made by Jesus to his disciples: "They shall put you out of the synagogues (ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς)". Now this ἀποσυνάγωγος ποιεῖν was not a more or less severe form of the practice of banishment from the synagogue, but was the *Birkath-ha-Minim*, the anathema of the heretics.[2] This anathema occurs in the *Schemone Esre*. In the earliest (Palestine) form of the twelfth invocation of this prayer,[3] the Nazarenes (Christians) and the Minim (heretics) are mentioned together: "and may the Nazarenes and the heretics perish as in a moment, be blotted out from the book of life and not be inscribed with the righteous".[4] R. Gamaliel II was responsible for having this invocation included in the *Schemone Esre* about 90 A.D.,[5] and its inclusion resulted in a radical breach between the Christian congregation and Judaism.[6] Since this anathematising of the Nazarenes by its inclusion in the *Schemone Esre* had become a permanent part of synagogue worship and the daily prayer of every Jew,[7] it was no longer possible for Christians to attend the synagogue and take part in the divine service there.[8] Van Unnik fails to appreciate this when he says that the evangelist's purpose brings us "into

[1] J. W. Bowker remarks: "In this chapter there appears to be a summary of some of the important reasons why the expulsion of the Christians from the Synagogue became inevitable" (The origin and purpose of St John's Gospel, in: New Testament Studies XI, 1964-1965, p. 406).

[2] Str.B. IV, pp. 330 et seq.; W. Schrage, Th. W. VII, pp. 846 et seq.

[3] Str.B. IV, pp. 210 et seq.

[4] Str.B. IV, pp. 212 et seq.

[5] Str.B. I, p. 406, IV, p. 218; W. Schrage, Th. W. VII, p. 848.

[6] Str.B. IV, pp. 330 et seq.; W. Schrage, Th. W. VII, p. 848.

[7] Str.B. IV, pp. 220, 237; W. Schrage, Th. W. VII, p. 848.

[8] Str.B. IV, p. 331; W. Schrage, Th. W. VII, p. 848.

the sphere of the synagogue where Christians come with their message".[1] For there was no place for Christians in the synagogue after approximately 90 A.D., because from that time on belief in Jesus as the Messiah meant exclusion from Judaism.[2] If the aforesaid Johannine texts reflect this situation,[3] then it is highly improbable that this gospel was written to win dispersed Jews for the Christian congregation under these circumstances.

This repudiation of the conclusion reached by Van Unnik and Robinson about the purpose of the fourth gospel does not automatically imply a denial of the significance of their argument in favour of dispersed-Jews being its readers. Indeed it is also possible that this gospel was written for dispersed Jews who had already become Christians. This possibility is not precluded by the texts in question. Rather they argue in favour of it. Why was the evangelist concerned to mention the phenomenon of the expulsion of Christian-Jews from Judaism by antedating it in three passages in his gospel to the time of Jesus? The answer must be, because this was a matter of concern to his readers. And since it was a Jewish matter, this could indicate Christian-Jewish readers, readers who had personally suffered the consequences of the *Birkath ha-Minim*.[4] Hence it is important that the argumentation of Van Unnik and Robinson in favour of a Jewish circle of readers be scrutinised more closely from this viewpoint.

[1] W. C. van Unnik, op. cit., p. 406.

[2] W. Schrage, Th. W. VII, pp. 847 et seq. Douglas R. A. Hare doubts whether the *Birkath ha-Minim* should be taken to mean formal excommunication in the sense he attaches to John ix 22, xii 42 and xvi 2: "While it cannot be said on the basis of available evidence that the Jewish Christians were excommunicated, it is most probable that the exclusion effected by social ostracism and the *Birkath ha-Minim* was fully as effective as any formal act of excommunication. The separation of Church and Synagogue was probably complete by the end of the first century." (The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew, Cambridge 1967, pp. 54-56).

[3] W. Schrage says that a custom which only came into being at the end of the first century was antedated to the time of Jesus (Th. W. VII, p. 847). This view is shared by H. Strathmann, op. cit., p. 153, E. Grässer, Die antijüdische Polemik im Joh.-Ev., New Testament Studies XI, 1964-1965, p. 86, and R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, I Teil, Freiburg-Basel-Wien, 1967[2] (henceforth referred to as Johannes), p. 147. C. H. Dodd is more reserved in his Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1963, p. 410 (henceforth referred to as Tradition).

[4] C. K. Barrett thinks it "probable that among the readers of John were Jewish Christians who had been put out of the synagogue" (op. cit. p. 300).

Van Unnik finds his starting point in the explicit purpose of this gospel: "Many other signs therefore did Jesus in the presence of the disciples, which are not written in this book: but these are written, that ye may believe that Jesus is the Christ, the Son of God; and that believing ye may have life in his name" (xx 30, 31).[1] Elaborately he develops his proposition that χριστός is not a proper name here, but a title.[2] According to him this is so everywhere in this gospel except in i 17 and xvii 3.[3]In xx 31 ὁ χριστὸς has therefore retained its full significance of the Anointed One. Van Unnik argues that the use of ὁ χριστὸς as translation for "Messiah" (cf. i 41 and iv 25) indicates a Jewish milieu. "For, to be sure, only there this title "the Anointed One" could be understood and only there it mattered. To the Greeks it was quite unintelligible".[4] "This seems to me a strong indication that the gospel has something to do with Jews or Jewish Christians, to whom the title 'the Anointed One' was important." [5] And following on a discussion of the role played by the image of the "King of the Jews" in John,[6] Van Unnik concludes: "Although the nationalistic Messianism is not shared by John, he stands on the ground of Jewish messianic belief".[7]

R. Schnackenburg, who already in 1963 contested the views of Van Unnik and Robinson concerning the intention of the fourth gospel in a lengthy commentary,[8] says that Van Unnik's merit is that his treatment of the title Messiah in that gospel drew attention to a neglected aspect of Johannine research. In his commentary he goes much more deeply than Van Unnik into the use of this title in John.[9] He, too, says it is remarkable how the question whether Jesus is "the Christ" (i.e. the Messiah) figures so largely in this gospel, especially since the Greek expression had long become a proper name of the Christian saviour, as early as Paul.[10]And he asserts that the real issue is the Messianic expecta-

---

[1] W. C. van Unnik, op. cit., p. 384.
[2] W. C. van Unnik, op. cit., pp. 389-392.
[3] W. C. van Unnik, op. cit., p. 387.
[4] W. C. van Unnik, op. cit., pp. 390 et seq.
[5] W. C. van Unnik, op. cit., p. 391.
[6] W. C. van Unnik, op. cit., pp. 392-395.
[7] W. C. van Unnik, op. cit., p. 395.
[8] R. Schnackenburg, Messiasfrage, pp. 240-264.
[9] R. Schnackenburg, Messiasfrage, pp. 240-256.
[10] R. Schnackenburg, Messiasfrage, p. 240.

tion of the Jewish people, the saviour promised in the Old Testament. The evangelist does not want to replace it by an entirely different conception of "Christ", but wants to show that it has been fulfilled in Christ, though in an unexpected, much higher sense. For this reason the title of Messiah is not adequate enough for the evangelist. According to Schnackenburg this is evidenced by the fact that, on the one hand, he varies the title and, on the other, does not use the pregnant expression ὁ χριστὸς in an isolated position whenever there is any question of a full profession of Jesus. The latter appears from the profession of Nathanael ("Rabbi, thou art the Son of God; thou art King of Israel" i 49) and of Martha ("Yea, Lord: I have believed that thou art the Christ, the Son of God, even he that cometh into the world" xi 27) and in xx 31 is clearly expressed as the intention of the evangelist.[1] Nevertheless the use of the title of Christ in this gospel demonstrates, also according to Schnackenburg, the evangelist's conviction that he was doing full justice to the true Jewish conception of the Messiah as promised in the Old Testament.[2] Schnackenburg's investigation into the use of the title of Christ in this gospel does not detract from Van Unnik's thesis that it indicates a Jewish milieu; on the contrary it may be looked upon as a confirmation of it. Schnackenburg does, however, repudiate Van Unnik's interpretation of xx 31. The inference made from this text need not necessarily be that this gospel was written to convert non-Christians. It could just as easily have been written for Christians who needed to be strengthened in their faith,[3] and Schnackenburg prefers the latter alternative.[4]

The above concords very well with the conception that this gospel was written for Christian Jews who had been excommunicated from official Judaism because of their belief in Jesus as the Messiah. These people, whose belief was so severely tested because of their expulsion from the Jewish community, had to be confirmed in their conviction that it was precisely their belief in Jesus as the Christ, the Son of God, which gave them

---

[1] R. Schnackenburg, Messiasfrage, pp. 243 et seq.

[2] R. Schnackenburg, Messiasfrage, p. 256.

[3] The opinion of W. G. Kümmel, Feine-Behm-Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 1964[14], p. 157.

[4] R. Schnackenburg, Messiasfrage, pp. 257 et seq., 262 and Johannes 136. C. H. Dodd prefers the former alternative (Interpretation, p. 9).

eternal life in his name (xx 31).[1] They must be assured that, like Nathanael who was told by Jesus: "Behold, an Israelite indeed, in whom is no guile!" (i 47), they belonged to the true Israel,[2] that they belonged to Jesus' sheep. "The Jews" did not belong to Jesus' sheep, because they did not believe in him as the Messiah (x 24-26). But they—the readers of this gospel—could apply Jesus' words to themselves: "My sheep hear my voice, and I know them, and they follow me: and I give unto them eternal life; and they shall never perish, and no one shall snatch them out of my hand" (x 27-28).[3] Robinson rightly states that for this evangelist "the simple question is the relation of Judaism to the true Israel, the true vine—and that means for him, to Jesus as the Christ".[4] Here Robinson refers to Jesus' pronouncement: "I am the true vine . . ." (xv 1). In the O.T. (Jerem. ii 21; Ps. lxxx 9-16) Israel appears in the image of the vine. But the true vine is not the heretic people, but Jesus and those who, like branches, belong to him.[5] Jesus in person is therefore the true Israel along with all who belong to him like branches to the vine. For he has fulfilled Israel's mission.

It is my firm belief that the LXX-version of Isaiah xlix has been of great importance for understanding Jesus' mission as regards Israel and the nations as it was understood by the author of this gospel. There Yahweh says to his servant: "Δοῦλός μου εἶ σύ, Ισραηλ, καὶ ἐν σοὶ δοξασθήσομαι" (xlix 3). This is the scriptural basis for the identification of Jesus with the true Israel. In verses 5 and 6 we read: "καὶ νῦν οὕτως λέγει κύριος ὁ πλάσας με ἐκ κοιλίας

---

[1] R. Schnackenburg considers it quite possible that many things in this gospel were addressed to Christian-Jews. "Der Evangelist konnte manche Dinge bewußt und betont seinen aus dem Judentum stammenden Christen sagen . . . ., um sie im Christusglauben zu stärken und gegen Einreden zu feien" (Messiasfrage, p. 262). According to him, however, those addressed were not exclusively Christian-Jews, "denn im letzten spricht er nicht einzelne Gruppen an . . . ., sondern alle Glaubenden als solche, alle 'Kinder Gottes' . . ." (Messiasfrage, p. 262).

[2] Cf. E. Lohse, Nathanael, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1957 et seq.[3], IV, 1312.

[3] J. W. Bowker argues that the issue here is an internal Jewish controversy (op. cit., p. 406).

[4] J. A. T. Robinson, op. cit., p. 122. See also J. W. Bowker, who explains in the article cited that "in the first twelve chapters John reproduces some of the major issues whereby the new Israel came to be distinct from the old" (op. cit., p. 407).

[5] C. K. Barrett, op. cit., p. 394.

δοῦλον ἑαυτῷ τοῦ συναγαγεῖν τὸν Ιακωβ καὶ Ισραηλ πρὸς αὐτόν — συναχθήσομαι καὶ δοξασθήσομαι ἐναντίον κυρίου, καὶ ὁ θεός μου ἔσται μου ἰσχύς — καὶ εἶπέν μοι Μέγα σοί ἐστιν τοῦ κληθῆναί σε παῖδά μου τοῦ στῆσαι τὰς φυλὰς Ιακωβ καὶ τὴν διασποράν τοῦ Ισραηλ ἐπιστρέφαι· ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς".

Seen against this background it is possible to recognize the relationship between the arrival of the Greeks (xii 20) and Jesus' reaction to this (xii 23): "The hour is come, that the Son of man should be glorified". For if the Son of man is glorified, then God is glorified in him (xiii 31). L. van Hartingsveld comments on this: "Once one has grasped the relationship between the glorification of the Son of man and Isaiah xlix 3, it also becomes clear that in John XII a relationship is made with the gathering of the diaspora (the arrival of *certain* Greeks xii 20 [1] and the drawing of *all* men unto himself xii 32). For the task of the servant is to lead back the exiles (Isaiah xlix 5-6)." [2] However this conclusion is not imperative, for Isaiah xlix 6 mentions not only the servant's task of bringing back the dispersed people of Israel, but also his appointment by God as a light to the gentiles with the emphasis very definitely on the latter. The more obvious inference from Isaiah xlix is therefore, that the appearance of the Greeks as *representatives of the gentiles* made Jesus realise that the hour of his glorification had come, for the intent of this gospel is also to proclaim Jesus as ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (iv 42). According to Isaiah 49, however, he fulfils the role of Saviour of the world as Israel personified, for ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστιν (iv 22). Hence according to this gospel too, the preeminent question for Jesus was how he, as Israel personified, could fulfil his mission of becoming a light to the gentiles.

In this connexion it should be remembered that the world of the gentiles was characterised by a fundamental disunity.[3] Israel occupied a special place in this divided world of nations. There the existence of its own people *together with* that of the other nations could be traced back to one ancestor, and there it was possible

---

[1] As we have already noted, Van Hartingsveld also takes these Greeks to be dispersed Jews.

[2] L. van Hartingsveld, op. cit., pp. 67 et seq.

[3] See Eugen Rosenstock-Huessy, Des Christen Zukunft, München und Hamburg 1965, pp. 80 et seq.

to view its own mission in the perspective of a peace encompassing all nations. For concordant with one God was one world and one mankind. The one mankind, however, was not an extension of one of the then existing ways of human existence, for to believe that that one mankind could come about by all nations becoming Jews or Greeks was an illusion. What was needed to bring about that one mankind in which Jews and non-Jews could live together in mutual peace was a completely new approach, one which signified a total breach with every form of human existence then known. And the effectuating of such a breach presupposed the willingness to abandon the old way of living in favour of the new approach.

These considerations are not dealt with explicitly in this gospel. Nonetheless I believe they must be taken into account if we are to understand how, according to this gospel, Jesus interpreted his mission of becoming, as Israel personified, a light to the gentiles. The answer to this question is to be found in xii 24 et seq.: "Verily, verily, I say unto you, Except a grain of wheat fall into the earth and die, it abideth by itself alone; but if it die, it beareth much fruit. He that loveth his life loseth it; and he that hateth his life in this world shall keep it unto life eternal". Contained in these words is the conviction that Jesus could only fulfil Israel's mission by deliberately sacrificing himself as Israel personified. Only thus could he be hailed and professed, first by his disciples and at last by the entire world, as the first-born of that one mankind and hence as Saviour of the world. Only then could he draw all men (out of their disunity) unto himself (xii 32).The fact that Jesus' act would have consequences for his followers is at once admitted in the following verse (26): "If any man serve me, let him follow me; and where I am, there shall also my servant be . . .". The Jew who professed his belief in Jesus as the Messiah could not go on as before being a Jew, for he now belonged primarily to the new mankind of which Jesus as the Messiah had become the first-born by virtue of his surrender in death. That is why Jesus had to explain to Nicodemus: "Verily, verily, I say unto thee, Except a man be born anew, he cannot see the kingdom of God" (iii 3). To enter the Kingdom of God, a man must be born of water and the Spirit (iii 5); in other words by being baptised [1] and so by relinquishing in death his old, uninterrupted existence as Jew

[1] R. Schnackenburg comments on iii 5: „Jeder christliche Hörer oder Leser des Ev. mußte dabei sofort an die Taufe denken" (Johannes, p. 383).

or Greek—only the first-born had to do so literally—a man becomes a member of that one mankind of the future.

An analogous conception is to be found in the prologue: "He came unto his own, and they that were his own received him not. But as many as received him, to them gave he the right to become children of God, even to them that believe on his name: which were born, not of blood, nor of the will of the flesh, nor of the will of man, but of God" (i 11-13). If this gospel was specially written to put fresh heart in the Christian-Jews who had been expelled from the Jewish community, then this would argue in favour of an exegesis that equates "his own" and the people of Israel.[1] In this way these readers were told plainly from the very beginning that what had happened to them was in no way strange. Nothing else could be expected from a people who had proved unwilling to accept the Messiah, the son of God. Immediately, however, the evangelist qualifies his statement: this did not apply to all the people, for as appears from the rest of the gospel, there were always Jews who had accepted him. And to these he had given the right to become τέκνα θεοῦ.

These τέκνα θεοῦ must not be interpreted merely as those Jews in Palestine who, as the evangelist tells, had come to believe in Jesus, for τέκνα τοῦ θεοῦ were also to be found in the diaspora according to the evangelist's interpretation of the high priests's words ". . . that Jesus should die for the nation; and not for the nation only, but that he might also gather together into one the children of God (τέκνα τοῦ θεοῦ) that are scattered abroad" (xi 51 et seq.) I think it likely that when the evangelist spoke of τέκνα τοῦ θεοῦ he had in mind specifically those Christian-Jews in the diaspora for whom he particularly wrote his gospel.[2] These

[1] This view is expressed by C. H. Dodd, Interpretation p. 402, and H. Strathmann, op. cit., p. 35. C. K. Barrett (op. cit., p. 136) and R. Schnackenburg (Johannes, p. 236) consider this interpretation possible. R. Bultmann (op. cit., p. 35) repudiates it.

[2] W. C. van Unnik correlates these τέκνα τοῦ θεοῦ with the dispersed Jews in general, referring in this matter to the Jewish expectation that God or the Messiah would lead the Jews of the diaspora back to the promised land (op. cit., pp. 393 et seq., 403, 407). This view is supported by J. A. T. Robinson (op. cit., p. 127), A. F. J. Klijn, (op. cit., p. 58) and L. van Hartingsveld (op. cit., pp. 94-98). C. K. Barrett believes this would be the correct interpretation in a Jewish work, but cannot reconcile it with the Johannine use of the expression τέκνα θεοῦ: "1.12 f.; 3.3,5 make it clear that men *become* children of God only by receiving Christ, by birth of water and Spirit . . . . Jesus collects those who belong to him within and without Judaism, and

people, expelled from the Jewish community, must be told that the high priest, at that time the head of this community, had unwittingly prophesied the redeeming significance of Jesus' death especially for them.

In this connexion something must be said of x 16: "And other sheep I have, which are not of this fold: them also I must bring, and they shall hear my voice; and they shall become one flock, one shepherd". The general opinion is that Ezekiel xxxiv and xxxvii are echoed in this pronouncement.[1] The conclusion of Robinson and Van Hartingsveld is that the "other sheep" refers to the Jews of the diaspora.[2] In my opinion the background to this text in Ezek. xxxiv and xxxvii does indeed point in this direction, though with the correction that the reference is not to the dispersed Jews as a whole, but to the Christians among them to whom this gospel is particularly directed. [3]

lays down his life for them" (op. cit., pp. 339 et seq.). C. H. Dodd (Interpretation, p. 282) and R. Schnackenburg (Messiasfrage, p. 258) also reject this notion that the evangelist had only dispersed Jews in mind when using the term τέκνα τοῦ θεοῦ. The latter argues that the aforesaid ἔθνος, between whom and the 'children of God' dispersed throughout the world a distinction is made, could only mean the entire Jewish people. "Ἔθνος ist ein völkischer, kein geographischer Begriff". "Wenn also das 'Volk' von den 'Kindern Gottes' unterschieden wird, kann dies keine Aufteilung in Palästina- und Diasporajuden meinen". Schnackenburg's conclusion is therefore: "Die 'Prophetie' des Kaiaphas, wie sie der Evangelist versteht, soll gerade nicht auf das (jüdische) 'Volk' beschränkt werden . . . ., sondern . . . alle zerstreuten 'Gotteskinder' einbeziehen". If our premise is correct, the issue in xi 51 et seq. is not the contradistinction between Jews and gentiles, nor between Palestinian and dispersed Jews, but is the contradistinction between 'the Jewish people', official Judaism, on the one hand, and the Christian-Jews expelled from the Jewish community, who nonetheless are the τέκνα τοῦ θεοῦ, on the other. Moreover in xi 52 the evangelist drew a further figurative relationship between the traditional conception of the flocking of the dispersed Israelites towards their country in the Messianic age and those Christian-Jews in the diaspora who, by virtue of their expulsion from the Jewish community, could be considered the dispersed par excellence. A figurative relationship between this conception and non-Jewish Christians would hardly seem likely, since Isaiah xlix 6 offered the evangelist such an obvious starting point for distinguishing between Jesus' task regarding the Jewish diaspora and his mission regarding the gentiles.

[1] According to J. H. Bernard, op. cit. II, pp. 363 et seq.; W. Bauer, op. cit., p. 141; J. A. T. Robinson, op. cit., pp. 127 et seq.; L. van Hartingsveld, op. cit., p. 75; H. Strathmann, op. cit., p. 161. R. Bultmann thinks this is possible (op. cit., p. 292).

[2] J. A. T. Robinson, op. cit., p. 128; L. van Hartingsveld, op. cit., pp. 94-98. W. C. van Unnik terms this probable (op. cit., p. 407), while A. F. J. Klijn also supports this view (op. cit., p. 58).

[3] This explanation accords with our exegesis of x 27 et seq. (see above p. 101).

Robinson's reference [1] to Gal. ii 9 is also relevant to our subject. Paul writes: "And when they perceived the grace that was given unto me, James and Cephas and John, they who were reputed to be pillars, gave to me and Barnabas the right hands of fellowship, that we should go unto the Gentiles, and they unto the circumcision". Here Paul clearly states that John would occupy himself with the circumcised in particular. Now there are serious objections to the view that this John was the author of the fourth gospel.[2] After meticulously analysing the material,[3] R. Schnackenburg comes to the conclusion that the evangelist must have passed on the tradition and preaching of the apostle John, but did so as independent theologian and preacher.[4] If this conclusion is correct, then such an expounder of the tradition and preaching of the apostle John might be expected to have followed his footsteps and to have addressed himself especially to the circumcised. This, too, would then accord with our hypothesis that the gospel was written for Christian-Jews.

Now we must return to the Greeks in xii 20. Who they were can only be deduced from the context. In it a distinct connexion is made between the reporting of the arrival of the Greeks to Jesus and his pronouncement: "The hour is come, that the Son of man should be glorified" (xii 23). We have already established that this could be an echo of Isaiah xlix and that this seems to indicate that the Greeks should be understood to be the representatives of the gentiles rather than the representatives of the Greek-speaking Jews in the diaspora. This is confirmed by what Jesus said thereafter, namely where he speaks of the necessity of his death. We reflected that only thus could he fulfil Israel's mission of becoming a light to the gentiles, that only by having himself lifted from the earth could he draw all men unto himself (xii 32). The link between the reporting of the arrival of the Greeks to Jesus and his pronouncement that the hour of his death had come argues, in my opinion, for the interpretation that these Greeks were the representatives of the gentiles. This conclusion is further supported by the preceding verse (xii 19), in which the Pharisees perceive that the whole world is gone after him. The immediate mention in verse 20 of

[1] J. A. T. Robinson, op. cit., p. 126.
[2] See W. G. Kümmel, op. cit., pp. 161-172.
[3] R. Schnackenburg, Johannes, pp. 63-88.
[4] R. Schnackenburg, Johannes, p. 86.

certain Greeks who asked after Jesus is evidently meant to serve as illustration of what the Pharisees perceived.

We must now consider whether anything further can be said of these Greeks. When speaking of the necessity of his death, Jesus says that only if the grain of wheat dies does it bear much fruit (πολὺν καρπὸν φέρει) (xii 24). The evangelist's conception of this bearing of fruit is revealed in chapter xv, where the relationship between Jesus and his disciples is compared to that between the vine and the branches: "I am the vine, ye are the branches: He that abideth in me, and I in him, the same beareth much fruit (οὗτος φέρει καρπὸν πολύν)" (verse 5). "Herein is my Father glorified, that ye bear much fruit (καρπὸν πολὺν φέρητε); and so shall ye be my disciples" (v. 8). "Ye did not choose me, but I chose you, and appointed you, that ye should go and bear fruit, and that your fruit should abide" (ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ) (v. 16). The Father is glorified in Jesus if he brings forth much fruit by sacrificing his life. And the Father is also glorified in that Jesus' disciples abide in him and go forth to bear much fruit. Here we are given a clear answer to the question as to how the evangelist conceived of the fruit of Jesus' death: Jesus' death brings forth fruit in the missionary work of his disciples. That is why the evangelist makes the Greeks approach Jesus' disciples and says nothing about any direct contact with Jesus.[1]

Relevant to the question whether more can be said of these Greeks is the statement that they went to Philip and that he called in Andrew (xii 21 et seq.). Of the twelve disciples these were the only two who bore Greek names.[2] Moreover these two disciples feature more prominently in this gospel. Andrew is one of the first two disciples who came into contact with Jesus (i 35-41). Through their mediation Peter was then brought to Jesus (i 42 et seq.). And then Philip came as the fourth one (i 44) (he ranks fifth in the lists of Mark iii 15-19 and Acts i 13). Besides they are mentioned together in vi 5-8. Now from Polycrates, bishop of Ephesus, we know that Philip was highly esteemed among the Christians in Asia Minor (Eusebius H.E. III, 31, 3 and V, 24, 2),[3]

[1] This is neglected by W. C. van Unnik, who writes: "It is he (i.e. Philip) who brings the Greeks to Jesus" (op. cit., p. 409).

[2] So C. H. Dodd, Interpretation, p. 371.

[3] Cf. W. C. van Unnik, op. cit., p. 409.

whilst Papias, bishop of Hierapolis in Asia Minor, mentions Andrew first in a list of apostles and only afterwards Peter (Eus. H.E. III, 39, 4). This could be an indication that Andrew also played an important role in Asia Minor. [1]

From the fact that it is precisely these two disciples who were associated with the Greeks' enquiry about Jesus it may be concluded that here the evangelist had Greeks from Asia Minor in mind. This would also imply that the Christian-Jewish readers of this gospel must be sought in Asia Minor, for they were, indeed, the μαθηταί who had to bear fruit (xv 8) in order that Jesus' death might prove fruitful. This, in turn, would then contain confirmation of the tradition which gives Ephesus as place of origin of this gospel.

Finally we return to vii 35, where the Jews assume that Jesus was planning to go to the Greek-speaking diaspora and to teach the Greeks. Evidently the evangelist was in earnest about what seems to be a foolish thought put by him in the mouths of Jesus' opponents. This is obvious if he wrote his gospel for the Christian-Jews in the Greek-speaking diaspora of Asia Minor, whose belief was so severely tested because of their expulsion from Judaism, in order that they might be strengthened in their conviction that they still belonged to the Messiah of Israel, the Son of God, and hence were called upon to continue his mission in the world, so that He could draw all men unto him. And they had to fulfil this missionary task among the Greeks of Asia Minor in whose midst they lived. In this way they had to answer the question of the representatives of these Greeks when they asked Philip if they could see Jesus.

---

[1] So C. H. Dodd, Tradition, p. 305.

THE GLORY OF THE ONLY SON (JOHN I 14)

BY

TH. C. DE KRUIJF

Utrecht

Although the word μονογενής played an important role in the history of Christology,[1] no extensive exegetical investigation of the exact meaning of this term in the Fourth Gospel has been made so far.[2] One of the reasons for this is perhaps to be found in the fact that outside the Fourth Gospel μονογενής is rarely used with any special significance. Some material from Jewish sources has been brought together by P. Winter[3] and a number of possible parallels in Greek literature are discussed by others.[4] Generally, however, the interpretation of the meaning of the term μονογενής in the Fourth Gospel is based, after some etymological discussion,[5] on evidence from the context of the Gospel itself. Commentators connect one or more of the following theological themes with μονογενής as used in John:

—the traditional theme of the "Only-Begotten Son" in the sense of the Christological Councils; [6]

—the theme of Christ as the only Revealer of God; [7]

—the theme of the manifestation of God's love for man. [8]

---

[1] See e.g. the references in G. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford (1965) 880-882.

[2] To illustrate this: F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, Göttingen[2] 1964 does not mention the term explicitly, see S. 319. R. Brown, The Gospel According to John, i, New York (1966) 13 cites a short article by D. Moody, God's Only Son. The Translation of John 3, 16 in the Revised Standard Version, JBL 72 (1953) 213-219 as "a complete treatment of this term *monogenēs*".

[3] P. Winter, ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ ΠΑΡΑ ΠΑΤΡΟΣ, ZeitsRelGeistesgeschichte 5 (1953) 335-365.

[4] e.g. F. Büchsel, ThWNT, iv, s.v., p. 745-750; R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen ([16] 1959) 47 ff.

[5] It has been accepted that Jerome's translation with *unigenitus* is incorrect, because there is no direct link with the verb γεννάω.

[6] e.g. Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes (KNT, iv) Leipzig ([5-6] 1921) 83-84.

[7] R. Bultmann, l.c. S. 47-48.

[8] G. Sevenster, Christologie van het Nieuwe Testament, Amsterdam (1946) 218-219.

On the whole there seems to be a tendency of conforming too easily with later Christology.

In the present article we shall try, after a short survey of the meaning of μονογενής and related words in Jewish and Greek literature which might have influenced John, to present a coherent picture of the johannine use of the word, although with the available evidence this picture can hardly be more than hypothetical.

i

1. The etymological meaning of μονογενής, "the only member of a kin or kind",[1] can be interpreted in two ways. Some, with F. Büchsel, emphasize the kinship because of the parallels διο-γενης; ενγενής; συγγενής.[2] P. Winter bases his conclusion on the meaning of μονογενής in the writings of Parmenides, Hesiod and in the Orphic Hymns: μονογενής "does not denote 'only one' but has the significance 'peerless', 'matchless', 'of singular excellence', 'unique', or 'the only one of his/her kind'. It is not *einzig*, but *einzigartig*. Several persons can be μονογενής, each in his or her own manner." [3]

2. The Hebrew equivalent of μονογενης is יָחִיד. This word can have the following meanings: 'only', 'the only one', 'individual', 'privy', 'member', 'singular'. [4] In Jewish biblical tradition it is not frequently used, and in itself, apart from the context, it does not seem to have acquired a special significance and neither does it seem to be linked with a particular theme.

In the O.T. the predominant meaning is 'only child'.[5] In the psalms יָחִיד is used in a more general way, 'my only possession', parallel with נַפְשִׁי,[6] 'lonesome'.[7]

The only occurrence in the Dead Sea Scrolls, CD 20, 1.14, is disputed.[8] If the reading מוֹרֵה (יוֹרֵה) הַיָּחִיד is accepted, the text

---

[1] H. Liddell-R. Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford ([2] 1925-40) s.v..
[2] F. Büchsel, l.c. S. 745-746.
[3] P. Winter, l.c. p. 336.
[4] E. Yehuda, A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew, iii, New York (1959) 2016-2018.
[5] Gen xxii 2,12,16; Jdg xi 34; Am viii 10; Jer vi 26; Zech xii 10; Prov. iv 3.
[6] Ps xxii 21, xxxv 17.
[7] Ps xxv 16; lxviii 7.
[8] The reading מוֹרֵה (יוֹרֵה) הַיָּחִיד is accepted by A. Dupont-Somer, Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte, Paris (1959) 154. J. Carmignac e.a., Les textes de Qumran, ii, Paris (1963) 178 and E. Lohse, Die Texte aus Qumran, München (1964) 104 want to read מוֹרֵה (יוֹרֵה) הַיָּחַד.

speaks about the "day when the only (unique) Teacher was taken away".

In the Talmud יחיד generally means the 'individual'.[1] The important commentary on 1 Chron. xvii 21: "You have made me a unique entity in the world and I shall make you a unique entity in the world" (Berachot 6a, Bab. Tal.) does not use the word יחיד.[2]

3. The situation is more complex when we look at those Jewish sources that have not been written or been transmitted in Hebrew. First of all it is interesting to note that the LXX often use ἀγαπητός instead of μονογενής.[3] This may be due to the fact that different translators worked on the texts, but even then it is remarkable that these are all the texts where יָחִיד in fact indicates an only child.

In the apocryphal literature μονογενής has the same meanings as in the Hebrew O.T.: 'only child',[4] and a more general meaning.[5]

In the pseudepigraphic literature there are three texts in which Israel is called μονογενής: PsSol. xviii 4; 4 Esr. vi 58; TestXII Benj. ix 2.[6]

Flavius Josephus uses μονογενής in connection with the Isaac story.[7]

Philo never uses the term μονογενής, but he uses ἀγαπητός in much the same sense.[8]

---

[1] e.g.: The Halacha decides according to the majority, not according to the יחיד = individual (Jom Tov 1,5). The question is asked: who are the יחדים One answer is: יחדים are all the תלמדים = scholars. Another answer: יחיד is a man who can be appointed as a manager of the community. (Examples from the edition of the Babylonian Talmud by L. Goldschmidt, Den Haag (1933-35) vol iii, p. 194; 437.

[2] H. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, ii, München ([3] 1961) 426 are very deficient in their commentary on John iii 16, which is the only commentary on μονογενής: they have only two headings: "Prädikat Israels" and "Jüdische Polemik gegen den Joh. 3,| 16 ausgesprochenen Gedanken."

[3] Gen xxii 2,12,16; Am viii 10; Jer vi 26; Zech xii 10; ἀγαπώμενος Prov iv 3; ἀγαπητή together with μονογενής Jdg 11,34. ἀγαπητός is the equivalent of יְדִיד.

[4] Tob 3,15; 6,11 (A); 6,15 (S); 8,17.

[5] Wisd vii 22 = *simplex*; Bar 4,16 = lonesome.

[6] The latter text is suspect.

[7] Ant. I.13.1.

[8] Philo, ed. F. Colson-G. Whitaker, Cambridge (Mass)-London 1962: Allegorical Interpretation III 209; The Unchangeableness of God 4; The Migration of Abraham 140; On Abraham 168; 196; (all these texts on Abraham). Moses I 13 (about the daughter of Pharao!); On Drunkenness 30 (the only son of knowledge who is apprehended by the senses, the world which we see).

4. From this evidence some provisional conclusions may be drawn:

a) If used of persons, יָחִיד/μονογενής means an only child. In factual use in a context the term acquires a certain predicate of special value. This is mirrored in Greek translations that make use of the word ἀγαπητός as a synonym.

b) The theme of the sacrifice of Isaac, which in Gen. xxii is connected with יָחִיד/ἀγαπητός,[1] is taken up again in later Greek writings. In some pseudepigraphical texts Isaac's title has been transferred to Israel. In these later writings we also find an interchange of several terms: 'only one', 'beloved one', 'elect',[2] 'first-born'.[3]

It seems therefore that μονογενής could have had a special significance in certain hellenistic Jewish circles during the last centuries of the Second Temple. The question is now whether a N.T. writer could be expected to see some pattern connected with the term μονογενής and related words that he could use for his own purpose.

ii

In the N.T. there is some slight evidence that the above question may have a positive answer.

The only texts outside the johannine writings where the word μονογενής appears are to be found in two books that on several points seem to have a closer relationship with the johannine tradition, although the exact extent of the relationship has never been successfully established. The texts are: Luke vii 12, viii 42, ix 38 and Hebrews xi 17. In these texts the meaning of the word is clearly 'only child'.

Lk. viii 42 and ix 38 have parallels in the other Synoptics, but only Luke uses the term μονογενής or even gives the information that the girl and the boy are only children. If we look for a reason for this addition on the part of Luke (apart from improbable and improvable ones like a more accurate historical information or reasons of sentiment), there can be only one: the fact that these three children are only children to their parents, in one case a widow, enhances the value of their salvation by Jesus. Of course,

[1] μονογενής in xxii 2 Aquila and in xxii 12 Symmachus.
[2] Ascensio Isaiae 7,37; 8,7; see also Mt xii 18.
[3] Jub 18,2.11.15; PsSol 18,4; 4 Esr 6,58.

an only child in itself is not more lovable or better than children with brothers and sisters, but an only child is irreplaceable and it therefore has a special value that does come out only in a situation of danger.

Now, it is possible that Luke has found his inspiration in the use of יָחִיד/ἀγαπητός/μονογενής in the O.T. If we look more closely at the texts where יָחִיד and its equivalents is used of an only child, it is always of an only child that is in a situation of danger: Isaac, the daughter of Jephte, one may add Sara and Tobias, and also the saying "the mourning for an only son" [1] in the other texts. Connected with this there are two main themes:

— the theme of the *greatness of the salvation and of the Saviour* (Isaac, Sara and Tobias, the texts in Luke);

— the theme of *human faith and fidelity* (Abraham, Jephte and, to a certain extent, the parents in Luke's stories).

The prototype of both the situation as told and the theological themes expressed in the stories is, of course, the story of Abraham and Isaac in Gen. 22, which is cited in Hebr. xi 17. One could describe the situation and the message it contains with a simple english saying: "It is always darkest before dawn". The only son Isaac is not only irreplaceable because he is an only son, but even more so because he is the only bearer of the promise of God. The two themes here are intimately connected: the faith and the fidelity and trust required of Abraham are precisely the qualities required of people who believe that God is the One who will save even when everything seems to be lost.

We have already seen that the Isaac-theme has some connection with μονογενής in hellenistic Jewish writings, and that the title has in some texts been transferred to Israel. In Hebr. xi 17 it is fairly clear that this title has now been transferred—together with the inherent theme—to Christ. This is not said in so many words, but there are two major arguments from the text itself. One is the formula λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ Θεός which is not in Gen. xxii but is consonant with the centre of Christian belief. The other is the expression ὅθεν αὐτόν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο, where ἐν παραβολῇ probably does not mean 'figuratively speaking', but 'as a typos', viz. for the antitypos Christ. It should not be necessary to point out how well the example

[1] אֵבֶל יָחִיד.

and the theme it expresses fit in with the main purpose of this part and indeed of the whole letter, as it is written to strengthen the faith of christians in a difficult and dangerous situation.[1]

In fact, once our attention is drawn in this direction, we can find confirmation in other parts of the N.T. that this Isaac-theme has been transferred to Christ, although there the term μονογενής is not used.

In Gal. iii 15, iv 21-29 Paul uses the Isaac-typology in a different way, but in Rom. iii 25, taken together with Rom. viii 32, there are allusions to the theme of sacrifice and salvation as presented in Gen. xxii.[2]

The most important text is perhaps Mk xii 1 ff (Mt. xxi 33 ff; Lk. xxi 9 ff), the parable of the tenants of the vineyard. There we have again the situation and the theme, though this time it is formulated in a negative way, and the central text is ἔτι ἕνα εἶχεν, υἱὸν ἀγαπητόν.[3] The paradox is given in the form of a quotation of Ps. cxviii 22-23.

In concluding we may say that there is not much doubt about the existence in the N.T. of an Isaac-Christ typology[4] and that there is some evidence that this theme was connected with the term or even title of μονογενής/ἀγαπητός. Whether the transfer of Isaac's title to Israel, as P. Winter surmises,[5] may have played a part can not be proven but it is quite possible.[6]

The theme connected with the term μονογενής—who is an only child in a situation of great danger—is that of the paradoxical way in which God shows himself as a Saviour through the darkest crisis, therefore requiring the utmost of human faith and fidelity. In traditional theological terms one might say that this theme is of a more soteriological than christological nature.

---

[1] For confirmation, see e.g. Hebr x 19-22, xi 26, xii 1-2.

[2] Rom iii 25: Χριστῷ Ἰησοῦ ὃν προέθετο (Gen xxii 9 LXX) ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Rom viii 32: ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο (Gen xxii 12 LXX), ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν.

[3] Mt xxi 37 has only τὸν υἱὸν αὐτῆς; τὸν υἱόν μου. Lk xx 13 has πέμψω τὸν υἱόν μου τὸν ἀγαπητόν.

[4] See for the whole of early christian tradition: J. Daniélou, Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique, Paris (1950) 97-128.

[5] l.c. p. 343-344.

[6] I have given some indications in Der Sohn des Lebendigen Gottes. Eine Untersuchung zur Christologie des Matthäusevangeliums (Analecta Biblica 16) Romae 1962. At least in Matthew "the Son" is the παῖς / υἱός who through his obedience receives authority.

The value of the evidence given so far from later hellenistic Jewish writings and from the N.T. will become clear once it has been established that the theme which may have been connected with the term μονογενής, actually is connected with this term in the johannine writings, for then it will provide a background in Jewish-Christian tradition for the johannine use of the word μονογεήνς.

iii

The word μονογενής occurs five times in the johannine writings: twice in the prologue of the Gospel (i 14, 18), twice in the second part of chapter iii (iii 16, 18) and once in the First Letter (1 John iv 9).

Before we start our investigation of the meaning of this term in John, a short remark must be made concerning whether these texts may be taken together as belonging to the same literary level.

a) There is a close relationship between John iii 16 and 1 John iv 9. Both texts express the theme of the love of God for mankind which manifests itself in the sending of the only Son into the world. Whatever one may think about the exact relationship between the Gospel and the First Letter, the similarities in this particular case [1] are great enough to accept that there has been some influence, e.g. the one suggested by R. Schnackenburg [2] that 1 John is a commentary on John iii 16.

b) John i 14 and i 18 seem to belong to the same level; the same is true of iii 16 and iii 18. The question is whether the texts in the Prologue belong to the same level as those in ch. iii. This problem is far too great to be taken up here. For our purpose it may be sufficient to note that those scholars who are engaged

---

[1] There are interesting differences, both as to phraseing and as to content:

John iii 16-18	1 John iv 9
ἠγάπησεν	ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη
τὸν κόσμον	ἐν ἡμῖν
τὸν νἱὸν τὸν μονογενῆ	τὸν νἱὸν αὐτοῦ τον μονογενῆ
ἔδοκεν	ἀπέσταλκεν
	εἰς τὸν κόσμον
ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον	ζήσωμεν
ὁ πιστεύων εἰς αυτὸν	δι' αυτοῦ
faith	love

[2] R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium (HThKNT iv) i, Freiburg i/B (1965) 423.

in the field of literary criticism of John (especially its *Traditionsgeschichte* and *Redaktionsgeschichte*) are inclined to ascribe both groups of texts to the evangelist.[1]

1. There is little doubt that John iii 16, 18 (1 John iv 9) states in so many words the theme as we have reconstructed it in connexion with the term μονογενής. Perhaps it may seem that the element of crisis, of sacrifice, is missing. This may be true if we take these texts out of their context.[2] In the context it is clear that the mission of the Son was accomplished through his "exaltation" [3] on the cross. This is also the way 1 John understood the text: (God) ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (iv 10). The other elements, the greatness of God as Saviour and the necessity of human faith and fidelity, are both explicitly stated.[4]

But there seems to be a shift of emphasis, especially in vs. 18: the Son is not only an only child that is in danger, but he is himself the object of faith and an instrument of salvation. In fact, one's attitude towards his person, belief or unbelief, decides whether one will find salvation or damnation. This idea, which is not contained in the title יָחִיד/μονογενής as applied to Isaac or Israel, together with the possible shift of emphasis from the sacrifice to the mission which we have already discussed, leads some scholars to the opinion that μονογενής here is a truly christological rather than soteriological title.[5] This possible shift of emphasis is not so clear in 1 John iv 9. Then, as R. Schnackenburg himself points out [6], the aorist ἠγάπησεν, together with the rare indicative after ὥστε, indicates that God's love is manifested in a definite historical event and the "mission" of the Son into the world can not be seen as a historical event but rather as an interpretation of certain events. Finally one may ask the question whether the emphasis

[1] e.g. R. Schnackenburg, l.c. S. 246; 253; 393 f.

[2] It is true that the use of the *simplex* ἔδοκεν (ἀπέσταλεν!) does not, like the word παρέδοκεν, necessarily evoke the sacrifice of the cross, but rather implies the thought of the Son's mission into the world (iii 17): R. Schnackenburg, l.c. S. 424. But on the other hand there is no reason *a priori* to create a dichotomy between the mission and the way the mission is accomplished.

[3] ὑψωθῆναι with a double meaning, iii 14.

[4] The closest parallel, except those already mentioned, is Rom v 6-11, expecially vs. 10. The difference too is obvious.

[5] "Wenn also der Sühnetod als höchster Erweis der Liebe Gottes schon mitangesprochen ist, so hat sich doch der Blickpunkt von der "Erhöhung" des Menschensohnes auf den Eintritt des Gottessohnes in die "Welt" verschoben." R. Schnackenburg, l.c. S. 424.

[6] R. Schnackenburg, l.c. 424-425.

on the person of Christ as the mediator through whom one may have salvation (vs. 18) is in itself connected with the term μονογενής or whether it has rather been added to it. In fact we find this theme elsewhere connected with other titles: e.g. iii 36 (τον υἱὸν), v 27 (υἱὸς ἀνθρώπου), ix 39 (ἐγὼ); 1 John iv 2-3 ('Ιησοῦν); 1 John v 10 (τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ).

Therefore, for the moment it seems best to concentrate on the main theme which, apart from what else may be contained in the text, is so clearly stated: the great love of God manifests itself in a historical event, the exaltation of his only Son on the cross, for which purpose He has sent his Son into the world, so that the world of man may be saved; but it is necessary that man believe in God's paradoxical way of salvation, that he believe in God's only Son as he is hanging on the cross.

Whether for the author of the Fourth Gospel this theme, stated in iii 16-18 (John iv 9), is really connected with the *title* μονογενής, will depend on the interpretation of the two other texts in the Prologue.

2. At first sight the use of the term μονογενής in the Prologue is different from what we have seen so far. It does not seem to be connected with the themes of sacrifice and of human trust in a critical situation, but rather with the manifestation of glory and with the intimacy of the only Son with his Father. It is on these texts that the classical christology of the "Only-Begotten Son" relies. In this article we will try to show that a closer look at the texts in their context may correct this first impression. Much, of course, depends on the sort of question one asks of a text. But before we ask our question, some exegetical points in both texts have to be clarified in so far as possible.

a) John i 14b:

— ἐθεασάμεθα: aorist; the verb does not mean spiritual insight or a mystical form of seeing, but a seeing knowledge based on experience, as in the sentence 'I see that these people love each other'. Compare John i 32, 38, iv 35, vi 5, xi 45; also 1 John i 1, iv 14.

— τὴν δόξαν αὐτοῦ: it is the δόξα of the Word that has become flesh. We must not forget that up till now the "Word" has not yet been connected with Jesus Christ—that happens only in vs 17—but with God.[1] δόξα is not to be taken in its original Greek sense of splendor

[1] A few remarks may perhaps be allowed on a point that would need a more extensive treatment. Too often theologians and exegetes tend to forget that

or fame, but in the sense of the Hebrew כָּבוֹד, especially as it is used in the Exodus-stories.[1] God's כָּבוֹד is God himself as He manifests himself to his people and to individual members of the people as the God of love and fidelity—חֶסֶד וְאֱמֶת—, as God who keeps his promises and saves his people even though they have sinned against the covenant. They may see God's כָּבוֹד in a theophany, Ex. xix, but this is only one way to picture the manifestation of God's כָּבוֹד *in the historical events* that could be seen and recounted as the mighty deeds of God (e.g. Ps. cv).

— δόξαν ὡς μονογενοῦς: ὡς in this case does not introduce a comparison or an approximation, but the characteristic quality of a person or an event.[2]

— παρὰ πατρός: probably this has a somewhat stronger meaning than that of a simple genitive. It can be connected with δόξαν or more probably with μονογενοῦς.

b) John i 18:

— θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε: Ex. xxxiii 20 (Gen. xxxii 30); Sir xliii 31.[3]

— μονογενὴς θεὸς: this is a famous *crux* of text criticism. Here it will be sufficient to say that if θεὸς is the original reading, then

---

the *Logos* of the Prologue is, first of all, the Word of God. Then, because there is a theological identification of the "Word of God" and Jesus Christ, one is too quick to assume also an identification on the literary level, whereas this identification is only given at the end of the Prologue, in vs. 17. It is a stylistic quality that the Fourth Gospel and the First Letter share, that in both very often the author starts describing persons or ideas or events in a vague and general way, from a distance, and then he brings them slowly into focus, in order to arouse the curiosity of the reader, to get him to assent to what he already thinks he knows or hopes, and ultimately he comes out with the whole and clearly stated truth. See e.g. John i 35 ff, ii 1 ff, vii 1 ff, the whole of chapter xi 1 John i 1-4, ii 7-11 etc. For this reason the famous distinction between the *Logos asarkos* and the *Logos ensarkos* may theologically be right, but at the same time this distinction does not do justice to the author as a *narrator*-theologian.

[1] That John i 14-18 evokes strong reminiscenses of Exodus themes—though probably not directly from the book Exodus but rather through Wisdom literature—is generally recognized; see e.g. M.É. Boismard, Le prologue de saint Jean, Paris (1953) 165 ss.; J. Enz, The Book of Exodus as a literary type for the Gospel of John, JBL 76 (1957) 208-215; G. Ziener, Johannesevangelium und urchristliche Passafeier, BZt (NF) 2 (1958) 263-274.

[2] e.g. F. W. Gingrich, Shorter Lexicon of the Greek New Testament, Chicago (1965) 240.

[3] Compare Philo, De mutatione nominum 81: ὁ δὲ Ισραὴλ ὁρῶν τὸν θεόν καλεῖται, based on an etymology of Israel.

it must be understood as an apposition as in i 1 (= θεῖος); in all other readings there is no special problem.

— ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς: this must mean the present situation, the situation of the glorified Christ after the resurrection. It is not a metaphysical statement.

— ἐξηγήσατο: aorist, as ἐθεασάμεθα in i 14; the most simple interpretation seems preferable: "has told (us)".

To sum up, we might paraphrase these texts in the following way: "We have seen the self-manifestation of the Word of God, that is the self-manifestation of an only Son from the Father, full of true love." (i 14b) "Nobody has ever seen God; the (divine) only Son who is now towards the bosom of the Father has told (us)."

3. There is one basic question to be asked of both texts. This question is based on the fact that the words ἐθεασάμεθα and ἐξηγήσατο are both in the aorist which denotes a historical event rather than an abstract idea, and on the fact that both verbs require a concrete object: one has to see, one has to report on something that happened. The question is therefore: *when*, in which event, have "we" [1] seen the glory of the only Son, when did he tell us?

a) The most obvious answer is that this event is the whole life, including passion, death and resurrection, of Jesus. One may think especially of the σημεῖα (John xx 30-31) that Jesus did during his life. The question, if it is put at all, is generally answered in this way.[2] But there is a major objection to this: in the Gospel it is said explicitly that Jesus has not yet been glorified (John vii 39) although there has been an initial manifestation of glory (ii 11: ἀρχὴν τῶν σημείων).

The one single occasion in the life of Jesus as recounted that would provide an adequate answer to our question, the Transfiguration, is not mentioned in the Fourth Gospel.

Yet, this suggestion provides us with an answer. In the Synoptic Gospels twice a voice speaks from heaven and adresses Jesus as ὑιὸς ἀγαπητός: in the Baptism story and in the Transfiguration story. Both in Matthew (iii 15: οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην) and in Mark (x 39): τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε) the Baptism could be seen as a prefiguration

[1] The "we" means the qualified witnesses, not necessarily eye-witnesses, but those who have had a special experience. See R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (HThKNT xiii 3) Freiburg i/B (² 1962) 52-58.

[2] e.g. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, S. 245-246.

of the death of Jesus. Certainly, the core of the Transfiguration story is the acceptance of passion and death as the way to go. This is seen against the background of Ex. xxxiii-xxxiv, especially in Luke ix 30-31.

Now, in John there is also that voice from above on two occasions, the first time in the Baptism story (i 32-34), the second time at the end of Jesus' public ministry (xii 28): ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω. ἐδόξασα is explained by the initial manifestation of the glory in the signs. πάλιν δοξάσω in the context (vs 23-33) can only mean one event: the death of Jesus (vs 33 explicitly) which at the same time is his exaltation and glorification.

The answer to our question should therefore be: we have seen the manifestation of the glory of the Word of God, made flesh, as the only Son, in the event of his death. Again it is the sacrifice of his only Son that manifests God as a faithful and loving Saviour. At the same time again the utmost faith and fidelity are asked of man, that he may believe that the man on the cross is indeed the true and only Son of God.

b) This interpretation is in line with the pattern that we have seen emerging from the texts in which יָחִיד/μονογενής/ἀγαπητός plays a role.[1]

It would also solve the problem why the main theme of the Gospel should not be stated in the Prologue: it *is* stated, but in an anticipatory way, so that the reader is made curious about what "we have seen" until he will find the answer after reading the whole Gospel.[2]

This interpretation would also fit in very well with the supposition that the Fourth Gospel was, at least in part, written against certain gnostic tendencies.[3] Not a mystical knowledge of God leads to salvation but faith in "the Lamb that was slain" (Rev. v 6). He who sees the man Jesus, the man who has been crucified, and sees him as the only Son, is able to see the Father (xiv 9). This is also one of the main themes of 1 John: "Who is it that overcomes the world but he who believes that Jesus is the Son

---

[1] If the reading of CD 20,1.14 is to be accepted, then it is interesting to note that the text speaks about the "day when the Only Teacher is taken away".

[2] See the remark about the style of the Gospel p. 119, (note 1).

[3] e.g. R. Schnackenburg, l.c. S. 150-153.

of God? This is he who came by water *and blood*, not with the water only but with the water and the blood. And the Spirit is the witness, because the Spirit is the truth. There are three witnesses, the Spirit, the water and the blood; and these three agree." (1 John v 5-8) This text also leads us to the confirmation of our interpretation from the Fourth Gospel itself.

c) This confirmation may be found in John's passion narrative, because only there do we find the witness who "has seen" and who testifies with a great emphasis that his testimony is true: "He who saw it (ὁ ἑωρακὼς) has borne witness, his testimony is true and he knows that he tells the truth, that you also may believe" (xix 35). And what he has seen is the piercing of Jesus' side "and at once there came out blood and water" (xix 34). Then John cites two texts from the O.T. First the text about the paschal lamb (Num. ix 12; Ex. xii 46) which brings back to mind the word of John the Baptist: "Behold the Lamb of God who takes away the sin of the world" (xix 36, i 29). The other quotation is even more remarkable, especially if we read it in its context[1]: "They shall look on him whom they have pierced and *they shall mourn for him as one mourns for an only child* (אֵבֶל יָחִיד)" (Zech. xii 10). It is probably not altogether a coincidence that this text is also used in the introduction of the Book of Revelation (Rev. i 5-7).

A little further in Zechariah, but in the same context, we read: "On that day there shall be a fountain opened for the house of David and the inhabitants of Jerusalem to cleanse them from sin and uncleanness" (xiii 1).

4. If we try to summarize briefly what we have found, we may say that the term μονογενής as used in the Fourth Gospel is more of a soteriological than of a christological nature. John uses the title of Isaac, which in certain circles had already been transferred to Israel, to indicate that in the sacrifice of Jesus' life God manifests his true love to those who believe that the crucified Jesus is the only Son of God.

[1] It is well known that N.T. authors frequently quote only a fragment of the whole text they want to recall in the mind of the reader.

DIE JUNGFRAUEN IN DER OFFENBARUNG DES JOHANNES XIV 4

VON

C. H. LINDIJER

Amsterdam

Als ich im Jahre 1946 mich mit Professor Sevenster über ein Thema für meine Doktorarbeit beriet, nannte er unter anderem auch „die Ehe im Neuen Testament". Es wurde dann jedoch der Begriff sarx bei Paulus. Weiterhin kann ich mich noch gut daran erinnern, dass jemand bei der Promotion darauf hinwies, dass in meiner Arbeit keine einzige Textstelle aus der Offenbarung genannt wurde. In diesem Artikel zu Ehren von Professor Sevenster will ich nun probieren, etwas von dem gut zu machen, was ich damals unberücksichtigt liegen liess. Es handelt sich jetzt bei dieser Arbeit um einen Text aus der Offenbarung. Die Ehe im Neuen Testament kommt indirekt auch zur Sprache.

In Offenbarung xiv 1-5 beschreibt der Seher, wie er das Lamm und die 144.000 auf dem Berge Zion sieht, die seinen und seines Vaters Namen an ihrer Stirn geschrieben tragen, und wie er ein Lied hört, das nur die 144.000 lernen können. Von diesen 144.000 schreibt er in Vers 4: Diese sind es, die sich nicht mit Weibern besudelt haben, denn sie sind Jungfrauen.

Wie müssen wir die Bezeichnung „Jungfrauen" (παρθένοι) hier verstehen? Man hat bei der Auslegung drei verschiedene Wege bewandelt.

1. Man hat die Jungfräulichkeit geistig aufgefasst. Es handelt sich dann um Menschen, die sich nicht dem Götzendienst ergeben haben, die das Tier nicht angebetet haben, die ihren Glauben rein erhalten haben, es handelt sich um Gerechte. Auf dieser Linie bewegen sich Rückert, Greijdanus, Delling, Lohse, Caird und die Anmerkung bei der Willibrordübersetzung [1]. Auch in der alten

[1] K. Rückert, Die Begriffe παρθένος und ἀπαρχή in Apok. 14, 4, 5, Theol. Quartalschrift, 1886, S. 391 ff.; S. Greijdanus, De Openbaring des Heeren aan Johannes, 1925, S. 291; G. Delling, Theol. Wörterb. V, S. 835 (er hält diese Auffassung für wahrscheinlicher als die buchstäbliche; seine Auffassung

Exegese finden wir diese Auffassung vertreten. Pseudo-Augustin will nicht nur an Menschen denken, die körperlich keusch sind, sondern vor allen Dingen an die ganze Kirche, die den Glauben rein erhält (2. Kor. xi 2) [1]. Pseudo-Ambrosius äussert sich über die Menschen, die bis zum Lebensende ausharren bei dem Guten, das sie bei der Taufe belobigt haben, ihre Seelen sind Jungfrauen, das soll bedeuten: unbefleckt, und sie sind rein von jeglichem Verderben an Sünden befunden. Mit Recht werden ihre Seelen Jungfrauen genannt, weil jedes ihrer Verderben durch die Taufwässer und die guten Werke zunichte getan ist [2]. Bei dieser Auslegung kann man auf das Alte Testament verweisen, wo die Unzucht als Sinnbild für den Abfall von Gott gebraucht wird und auch noch nach 2. Kor. xi 2, wo die reine Jungfrau das Sinnbild für die Gemeinde ist, wie Paulus diese vor Christus hinstellen will.

2. Man hat bei den Jungfrauen auch an die Menschen gedacht, die sich innerhalb und ausserhalb der Ehe von sexuellen Sünden, Ehebruch oder Unzucht, enthalten; es handelt sich dann also nicht um die Enthaltung jeglichen Geschlechtsverkehrs. In diesem Sinne exegetisieren Beckwith, Zahn und Hadorn [3]. Primasius sagt, dass einige glauben, dass es sich nicht allein um die Menschen handelt, die, was den Glauben und das Fleisch betrifft, Jungfrauen sind, sondern auch um die, die auf eine gemässigte Art in einer gesetzlichen Ehe leben konnten [4].

3. Man denkt buchstäblich an Jungfrauen, d.h. an Männer, die sich des Geschlechtsverkehrs enthalten. Befürworter für diese Erklärung sind Bousset, Lohmeyer, Škrinjar, Keulers, Bonsirven und Visser [5]. In der alten Kirche vertritt Augustin diese Auslegung.

---

ist anders in seinem Buch Paulus' Stellung zu Frau und Ehe, 1931, S. 62 und Theol. Wörterb. I, S, 484); E. Lohse, Die Offenbarung des Johannes[2], 1966, S. 80; G. B. Caird, A commentary on the revelation of St. John the divine, 1966, p. 179; Übersetzung Kath. Bijbelstichting Sint Willibrord, 1961, zur Stelle.

[1] MPL 35, S. 2437.

[2] MPL 17, S. 891; vgl. auch Ambrosiaster, a.a.O., S. 319 f.

[3] I.T. Beckwith, The apocalypse of John, 1967 (urspr. Auflage 1919), S. 648 ff.; Th. Zahn, Die Offenbarung des Johannes II, 1926, S. 515 f.; W. Hadorn, Die Offenbarung des Johannes, 1928, S. 150.

[4] MPL 68, S. 886.

[5] W. Bousset, Die Offenbarung Johannis[2], 1906, S. 381; E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, 1926, S. 120; A. Škrinjar, „Virgines enim sunt" (Apoc. 14, 4), Verbum Domini, 1935, S. 331 ff.; J. Keulers, De boeken van het N.T. VII, 1946, S. 430 (Škrinjar und Keulers lassen unter die 144.000 Jungfrauen auch die weiblichen Jungfrauen fallen); J. Bonsirven, 'l Apocalypse

Er spricht im Hinblick auf die 144.000 von einer reinen Jungfräulichkeit des Körpers, einer unverletzten Wahrheit des Herzens, von der ganz besonderen „Freude der Jungfrauen Christi, über Christus, in Christus, mit Christus, nach Christus, durch Christus, wegen Christus" und von dem Fleisch des Lammes, das unzweifelhaft Jungfrau ist [1]. Als Argument für diese Auslegung kann man anführen, dass man das Wort παρθένος in seiner eigentlichen Bedeutung nimmt.

Dieser Aufstellung von Erklärungen fügen wir noch drei Bemerkungen hinzu. An erster Stelle müssen wir vermelden, dass man geglaubt hat, hier Spuren einer Bearbeitung finden zu können. Charles sieht einen Interpolator an der Arbeit, der die Identität der 144.000 in vii 4-8 mit der aus xiv versucht kaputt zu machen und sie im Kapittel xiv probiert zu einer Gruppe von mönchsähnlichen Junggesellen zu machen, indem er damit einen unchristlichen und unjüdischen Gedanken in den Text bringt. Die Herabwürdigung der Ehe ist ein Gedanke, der im N.T. unzulässig ist [2]. Giet denkt an eine christliche Bearbeitung einer jüdischen Apokalypse, näher präzisiert als eine essenische. Die Essener sind ja doch grösstenteils negativ der Ehe gegenüber eingestellt [3]. Bei Charles gibt es also einen Bearbeiter, der später das Element der Jungfräulichkeit in den Text der Offenbarung einfügt, während bei Giet der Christ, der uns das Buch Offenbarung schuf, dieses Element aus einer jüdischen Apokalypse übernahm. Es ist bei aller Verwirrung, an die uns die Offenbarung bloss stellt, sicher einmal verlockend, einen solchen Ausweg zu suchen. Es ist nicht undenkbar, dass der Schreiber mit Quellen gearbeitet hat, und es ist durchaus nicht unmöglich, dass der Text bearbeitet ist. Aber wir laufen bei dem von Charles bewandelten Weg Gefahr, dass wir das, was uns im Wege steht und was nicht mit unseren Gedanken über die Offenbarung übereinstimmt, als Interpolation erklären. Giets Erklärung stellt uns vor die Frage, warum der christliche Autor unseres Buches Offenbarung diesen essenischen Gedanken stehen-

---

de Saint Jean, 1951, S., 238 f.; A. J. Visser, De Openbaring van Johannes, 1965, S. 145 f. (er erwägt die drei Möglichkeiten und hält die dritte für die am meisten wahrscheinliche).

[1] MPL 40, S. 410 f.; vgl. auch Tertullian, Corp. chr. ser. Lat., Tertulliani opera II, S. 956.

[2] R. H. Charles, The revelation of St. John II, 1920, S. 6 und 9.

[3] S. Giet, l'Apocalypse et l'histoire, 1957, S. 142 ff. Auch in V. 5 findet er Ähnlichkeit mit den Gedanken der Essener.

liess. Sollte er das getan haben, wenn dieser mit seiner eigenen Ansicht in Gegenstreit war? Mit anderen Worten, Giets Hypothese bringt uns mit unserem Problem keinen Schritt weiter. Wir müssen bis zum Äussersten probieren, den Text, wie dieser vor uns liegt, als eine bewusste Äusserung des Schreibers selbst auszulegen.

An zweiter Stelle erwähne ich die originelle Hypothese von Tambyah, dass wir an Engel denken müssen, die sich nicht mit Weibern besudelt haben. Er kommt dazu via dem Buch Henoch, in dem von Engeln die Rede ist, die sich mit Weibern besudelt haben [1]. Henoch gebraucht übrigens nicht dasselbe Wort μολύνω. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, dass es sich in diesem Bibelabschnitt um Engel handelt, es wird keineswegs angedeutet.

Zum Schluss weise ich noch darauf hin, dass man es auch wohl probiert, nicht streng aus den drei genannten Erklärungen eine Auswahl zu treffen, sondern zu kombinieren. Oepke lehnt die 3. Auslegung ab, wählt die erste, aber hält es doch auch für möglich, dass es sich um den Gegensatz zu den groben fleischlichen Sünden handelt und spricht auch von einem leicht asketischen Ideal [2]. Cerfaux und Cambier kombinieren die erste und dritte Erklärung. Es handelt sich um alle, die geweigert haben die Götzen anzubeten; sie sind Jungfrauen, weil sie die Unzucht des Götzendienstes verweigert haben. Jedoch schliesst das nicht jede Anspielung auf die Jungfräulichkeit im eigentlichen Sinn aus. Genau so wie das Märtyrertum ist die Jungfräulichkeit äusserst representativ für das christliche Leben; sie ist eine Vorwegnahme von dem, was allen im Reich zuteil werden soll [3]. In ihrer Richtung bewegt sich Devine [4]. Die kombinierten Erklärungen haben wohl den Nachteil, dass sie kompliziert sind.

Es ist nicht einfach, um zu unterscheiden, woran wir bei den Jungfrauen in xiv 4 denken müssen. Für unseren Standpunkt wollen wir eine kleine Untersuchung auf fünf verschiedenen Gebieten durchführen.

---

[1] T. I. Tambyah, „Virgins" in Rev. XIV. 4, The Expository Times, 1920/1921 (Jahrg. 32), S. 139.

[2] A. Oepke, Das neue Gottesvolk, 1950, S. 78 f.

[3] L. Cerfaux und J. Cambier, l'Apocalypse de Saint Jean lue aux Chrétiens, 1955, S. 124 f.

[4] R. Devine, The virgin followers of the lamb, Scripture, 1964, S. 1 ff. Er gibt die Auffassung von Cerfaux-Cambier wieder und sagt: Es ist das Beispiel dieser Elite in ihrer Mitte, wonach Christen ihre Leben modellieren müssen.

1. *Der Begriff* παρθένος

Wir machen einige Anmerkungen über diesen Begriff.

a) Es fällt auf, dass παρθένος hier für Männer gebraucht wird. Das kommt mehr vor, wenn auch erst spät. Im N.T. hat man im 1. Kor. vii 25 — über die παρθένοι habe ich keinen Befehl des Herrn — wohl an Unverheiratete im allgemeinen gedacht, weibliche und männliche [1]. Das ist möglich. Aber die Tatsache, dass es in den Versen 28, 34 und 36-38 sich um weibliche Jungfrauen handelt und die Tatsache, dass eine derartige Bedeutung ungebräuchlich ist, spricht doch wohl für die spezifisch weibliche Bedeutung. In diesem Fall steht Offb. xiv 4 mit seinen männlichen παρθένοι im N.T. gänzlich allein da. Joseph wird παρθένος genannt in der Schrift Joseph und Aseneth[2] (4, 9 und 8, 1). Bei Achilles Tatius spricht ein Mann über seine Jungfräulichkeit, „wenn es auch unter Männern eine gewisse Jungfräulichkeit gibt" [3]. Auch Johannes [4], Jeremia [5], Abel und Melchisedek [6] werden παρθένος genannt.

b) Es ist die Frage, ob es Beispiele gibt über den Gebrauch von παρθένος in dem Sinne der unter 2 genannten Auslegung, also frei von sexuellen Vergehen. Bei Euripides finden wir den Ausdruck παρθένον ψυχὴν ἔχων (Hippolyt 1006). Hier kann mae das Wort παρθένος mit keusch, rein wiedergeben. Aber dahinter steht dann doch der Gedanke an παρθένος als Jungfrau, als die absolut Keusche. Hadorn glaubt die unter 2 genannte Bedeutung auch finden zu können in der bezeichneten Schrift Joseph und Aseneth, worin Joseph παρθένος genannt wird [7]. Man kann das auffassen als: frei von sexuellen Vergehen (in seiner Ehelosigkeit). Aber der Gedanke liegt doch mehr nahe, um einfach an Jungfrau,

---

[1] Übersetzung Apol. Ver. „Petrus Canisius", 1939, zur Stelle; Delling, Theol. Wörterb. V, S. 835, spricht die Möglichkeit aus.

[2] Vgl. M. Philonenko, Joseph et Aséneth, Intr., texte crit., trad. et notes, 1968, Philonenko datiert die Schrift zu Beginn des zweiten Jahrhunderts (S. 99 ff.).

[3] Leucippes und Cleitophon 5, 21, 1. Genannt bei Philonenko, a.a.O., S. 144. Als Zeitpunkt gibt man wohl etwa 139 n. Chr. und vor 300 n. Chr. Philonenko selbst hält eine viel frühere Entstehungszeit für möglich (a.a.O., S. 109).

[4] Epiphanius, Panarion haer. 28, 7, 5; MPG 64, S. 47 (dem Chrysostomus zugeschrieben); Corp. Inscr. Graec. IV, S. 359.

[5] Olympiodorus, Fragm. in Jer. (bei 52,1), MPG 93, S. 724.

[6] Suidae lexicon (Ausg. 1853) I, S. 16 (Abel) und II, S. 773 (Melchisedek).

[7] Hadorn, a.a.O., S. 150; vgl. auf dieser Seite unter a.

jungfräulich zu denken. — Dasselbe gilt für die anderen παρθένος genannten Männer. — Unserer Meinung nach findet die unter 2 genannte Auslegung aus dem weiteren Gebrauch des Wortes keine Stütze [1].

c) Wir richten unsere Aufmerksamkeit noch auf einige Textstellen in der neutestamentlichen und altchristlichen Literatur, wo das Wort vorkommt. Wir finden es für Maria gebraucht (Mt. i 23; Lk. i 27). Es gibt keine Hinweise dafür, dass eine Verbindung bestände zwischen Marias Jungfräulichkeit und den Jungfrauen in Offenbarung 14 [2]. Bei dem Gleichnis von den weisen und den törichten Jungfrauen (Mt. xxv 1-13) ist es nicht von spezieller Bedeutung, dass über παρθένοι gesprochen wird. In 2. Kor. xi 2 ff. ist die Jungfrau, die mit dem einen Mann verlobt ist, die nachher als rein vor ihm erscheinen muss, und die auch zur Untreue verführt werden kann, ein Bild der Gemeinde in ihrer Beziehung zu Christus. Es ist doch wohl ein Unterschied ob, wie hier, die treue Gemeinde mit einer reinen Jungfrau verglichen wird, oder dass von Mitgliedern der Gemeinde gesagt wird, dass sie Jungfrauen sind (laut Anhängern der Erklärung 1 auch auszulegen als: Christus gegenüber treu geblieben).

In Apg. xxi 9 ist die Rede von den vier Töchtern des Philippus, die Jungfrauen sind und prophetische Gaben besitzen. Ist ihre Jungfräulichkeit vielleicht mit Absicht vermeldet, ist es die Absicht, dass sie diese bewusst gewählt hatten und steht sie in Beziehung zu ihren prophetischen Begabungen? Stählin hält es für wahrscheinlich, dass Jungfräulichkeit und echte Prophetie im Sinn des Lukas in innerem Zusammenhang miteinander stehen; dann hätten wir hier einen der wenigen Belege im N.T. für eine geistliche

---

[1] Vgl. Visser, a.a.O., S. 146. — Ich kann mir wohl denken, dass man bei der 3. Auslegung von den παρθένοι in Offb. xiv doch nicht diejenigen ausschliessen sollte, die früher wohl Geschlechtsverkehr betrieben haben, aber nach ihrem Übergang zum Christentum in Enthaltsamkeit gelebt haben. Aber das ist etwas anderes, als was bei der 2. Auslegung gemeint wird.

[2] M. Thurian stellt die Geburt aus einer Magd und das Zölibat in eine gewisse Beziehung (ohne Offb. xiv zu nennen). Jesus, vom heiligen Geist empfangen und von der Jungfrau Maria geboren, bewirkt, dass das Volk Gottes sich nicht mehr nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist bilden wird. Es ist nicht mehr notwendig, um fleischlich von Abraham abzustammen, die Ehe ist nicht mehr notwendig, um der Schöpfungsordnung und dem Gottesgesetz zu gehorchen. Freiwillig Unverheiratete können durch den heiligen Geist dem Himmelreich neue Kinder zuführen (Mariage et célibat, 1955, S. 52 ff.).

Wertung der Ehelosigkeit [1]. Es scheint uns möglich, dass hier etwas von einem eigenen Platz und Zurüstung von Jungfrauen in der Gemeinde sichtbar wird — in der Zeit von der die Apg. spricht oder in der Zeit von Lukas. Für die Auslegung von Offb. xiv 4 ist das nicht ohne Bedeutung, dort ist dann vielleicht auf vergleichbare Weise Rede von — männlichen — Jungfrauen, die einen eigenen Platz einnehmen.

Im 1. Kor. vii 34 schreibt Paulus: Und die unverheiratete Frau und die Jungfrau sorgt um des Herrn Sache, dass sie heilig sei am Leib und am Geist. Hier wird etwas gesagt über die Bedeutung des Unverheiratetseins und des Jungfrauseins. Man bekommt hier jedoch nicht den Eindruck, dass es sich um eine spezielle Gruppe handelt, die bewusst die Jungfräulichkeit gewählt hat. — Jedoch könnte ein derartiger Text dies später angeregt haben. — Bei der Stelle vii 36-38 hat man wohl an eine „geistliche Verlobung" oder eine „geistliche Ehe" mit einem παρθένος gedacht, wie wir diese später in der Kirche antreffen [2]. Achelis denkt an eine Bekanntmachung vor der Gemeinde von einem Entschluss von Seiten des Mannes und des Weibes und an die Übernahme eines Gelöbnisses der Jungfräulichkeit von Seiten des Weibes und vielleicht auch von Seiten des Mannes [3]. Wenn diese Ansicht für vii 36-38 richtig sein würde, so hätten wir es hier mit einer mehr oder weniger instituierten Form von Jungfräulichkeit in der Gemeinde zu tun. Das wäre dann von Bedeutung für die Auslegung von Offb. xiv 4. Es ist jedoch sehr die Frage, ob wir bei der Situation in Korinth an solche geistlichen Verlobungen denken müssen. Wahrscheinlicher ist es, dass es sich um eine gewöhnliche Verlobung handelt [4].

Etwas rätselhaft ist das Wort des Ignatius: Ich grüsse .... die παρθένοι, die Witwen genannt werden (Smyrn. 13, 1). Die Absicht

---

[1] G. Stählin, Die Apostelgeschichte, 1962, S. 274; vgl. auch H. v. Campenhausen, Die Askese im Urchristentum, 1949, S. 29 f. und Delling, a.a.O., S. 832.

[2] Vgl. H. Achelis, Virgines subintroductae, ein Beitrag zum VII. Kapitel des I. Korintherbriefes, 1902; Delling, Paulus' Stellung zu Frau und Ehe, S. 86 ff.

[3] Achelis, a.a.O., S. S. 27. Delling schreibt: „Offenbar war nicht an Gott ein Gelübde der Keuschheit abgelegt worden... Man versprach sich nur gegenseitig, sich auf dem Wege der Keuschheit das Leben auf Erden und im Himmel zu erleichtern" (a.a.O., S. 89).

[4] Vgl. dazu W. G. Kümmel, Verlobung und Heirat bei Paulus (I. Cor 7,36-38), Neutestamentliche Studien für R. Bultmann, 1954, S. 275 ff.; H. Baltensweiler, Die Ehe im N.T., 1967, S. 175 ff.

wird sein: die Jungfrauen, die das Amt von „Witwen" bekleiden (vgl. 1. Tim. v 9 f.). Es gibt also weibliche Gemeindeglieder, die παρθένοι sind und als solche diese Position in der Gemeinde erhalten haben. Aber es ist nicht deutlich, ob die Jungfräulichkeit bewusst, um Christus Willen, erwählt war, oder dass dafür ein anderer Grund bestand. Nur wenig ist aus dem Brief von Polykarp zu schliessen: Die Jungfrauen müssen mit einem unbefleckten und reinen Gewissen leben (5, 3; vorher ging es um die Ehefrauen, die Witwen, die Diakone, die Jünglinge, später um die Ältesten). Bei Pastor Hermae wird die Kirche durch eine παρθένος symbolisiert (Vis. IV, 2, 1 f.). Aus der wunderlichen Szene in Sim. IX, 10, 7-11,7 glaubte man schliessen zu können, dass es christliche Jungfrauen gab, die in enger Beziehung mit ihren christlichen Brüdern lebten [1]. Wenn das wahr ist, so könnten wir hier also eine Spur einer institutionierten Form von Jungfräulichkeit in der Gemeinde finden. In der Kirchenordnung des Hippolyts zu Beginn des dritten Jahrhunderts hat die Jungfrau ihren Platz; ihr Entschluss macht sie zur Jungfrau [2]. Hier ist die Jungfrau also ein weibliches Wesen, das sich entschlossen hat, Jungfrau zu bleiben und als solche einen eigenen Platz im Leben und in der Ordnung der Kirche einnimmt.

d) Der Gebrauch des Wortes in der Septuaginta bringt keine Aufklärung über die Bedeutung in unserem Text.

2. *Der Begriff* μολύνω

Von den Jungfrauen wird gesagt, dass sie sich nicht mit Weibern besudelt haben. Dabei kann man denken an:

a) rituell unrein werden, wie das bei jedem Geschlechtsverkehr der Fall ist, im Anschluss an die Gedankenwelt des A.T. [3]. Dann war diese Besudelung also etwas sehr normales. In der Septuaginta wird mit dem Wort auch wohl eine kultische Verunreinigung angedeutet (Jes. lxv 4, von Opfergefässen). Aber wenn es sich bei Sach. xiv 2 um das μολύνειν von Weibern handelt, ist damit die Schändung von Weibern gemeint, das Wort bekommt dann doch

[1] H. Baltensweiler spricht über „das Vorhandensein gleicher Vorstellungen wie diejenigen, die schliesslich das Institut der geistlichen Ehe hervorgebracht haben" (a.a.O., S. 178).

[2] Vgl. E. Hennecke, Neut. Apokryphen², 1924, S. 577 und 581 (38/15 und 47/21); B. S. Easton, The apostolic tradition of Hippolytus, 1934, S. 40 und 50 (13 und 25).

[3] Vgl. Škrinjar, a.a.O., S. 332 f.; Visser, a.a.O., S. 146.

einen schwereren Akzent. In Offb. xiv 4 ist unserer Meinung nach mehr gemeint als die normale kultische Unreinheit durch den Geschlechtsverkehr. Sollte der Christ, der die Offenbarung geschrieben hat, sich im übrigen noch Gedanken gemacht haben über eine kultische Unreinheit?

b) Besudelung durch eine unerlaubte sexuelle Beziehung [1]. Es wäre dann doch wohl deutlicher gewesen, wenn da gestanden hätte „mit anderen Weibern" oder mit πόρναι. Die Hinzufügung „denn es sind Jungfrauen" lässt uns mehr dahin neigen, um den Vorzug an c zu geben. Wenn man die zweite Erklärung wählt (Jungfrauen = die sich sexueller Sünden enthalten), dann kann man diese Auslegung von „sich nicht mit Weibern besudeln" gut akzeptieren. Wir haben jedoch den Eindruck, dass die 2. Erklärung nicht besonders überzeugend ist. Man könnte nun noch folgendermassen denken: sie haben sich nicht mit Weibern besudelt, d.h. sie haben sich nicht unerlaubten Beziehungen mit Weibern hingegeben, weil sie Jungfrauen sind, weil sie sich jeglichen Geschlechtsverkehrs überhaupt enthalten. Man entgeht dann der unter c zu erwähnenden Schwierigkeit, aber trotzdem ist diese Auslegung nicht so vor der Hand liegend.

c) Besudelung, wie sie bei der sexuellen Beziehung innerhalb der Ehe in Erscheinung tritt. Der Schreiber bekundet dann doch eine negative Einstellung gegenüber der Ehe zu haben. Mit der Frage, wie diese sich verhält zu den Auffassungen über die Ehe in dem übrigen N.T. und in der alten Kirche, müssen wir uns gleich noch beschäftigen. Aus den Worten von Offb. xiv 4a bekommen wir den Eindruck, dass die unter c genannte Erklärung doch die am meisten wahrscheinliche ist.

3. *Die Wortgruppe* πορνεία *u.s.w.*

Es fällt auf, dass diese Wortgruppe in der Offenbarung häufig vorkommt. Bei der Irrlehre in Pergamum handelt es sich um Götzenopfer essen und πορνεύειν (ii 14 f.). In Thyatira lässt man die Prophetin Isebel gewähren, die die Christen zu πορνεύειν und zu Götzenopfer essen bringt; es ist die Rede von ihrer πορνεία und von denen, die mit ihr Ehebruch treiben (ii 20 ff.). Wir müssen hier wohl an wirkliche Unzucht denken (nicht nur an eine bildliche Sprache für Götzendienst), die eng verbunden war mit der Teil-

[1] Vgl. Lohmeyer, a.a.O., S. 120; W. Bauer, Gr.-D. Wörterb.[3] 1937, S. 873.

nahme am heidnischen Gottesdienst. Visser muss an die spätere Gnosis denken, wo Weiber eine grosse Rolle spielten und man „liturgisch" betriebene Unzucht kannte in der widerlichsten Form [1]. Das Urteil über die Menschen dieser Irrlehre wird verkündet. An die wörtlich gemeinte Unzucht müssen wir auch in Kap. ix, xx und xxii denken. Die Menschen bekehrten zich nach den Plagen bei der sechsten Posaune nicht von ihrer πορνεία (ix 21), der Teil der πόρνοι ist der brennende Pfuhl, der zweite Tod (xxi 8), sie bleiben ausserhalb des neuen Jerusalems (xxii 15). Etwas kompliziert ist die Angelegenheit bei Babylon (Rom), „die grosse Hure, mit der die Könige der Erde Unzucht getrieben haben" (xvii 1 f.), „die Mutter der Huren" (xvii 5; vgl. xvii 15 f. und xix 2; auch xiv 8, xvii 2, 4, xviii 3). Hier befinden wir uns auf dem Boden der Bildsprache. Man kann sich abfragen, warum der Schreiber Rom auf diese Weise andeutet. Er drückt mit diesem, auch im A.T. vorkommenden, Bild auf jeden Fall seine Verachtung vor der Stadt aus. Er könnte vielleicht auch an die in der Stadt betriebene Unzucht gedacht haben. Auch der Gedanke an den Götzendienst kann eine Rolle spielen.

Die Offenbarung zeigt eine starke Abneigung der Unzucht gegenüber. Diese dringt in einige Gemeinden ein, aber sie schliesst den Menschen unwiderruflich aus dem Gottesreich aus. Mit der Bezeichnung „die grosse Hure" drückt der Schreiber seine grosse Abscheu vor der Stadt Rom aus.

Wir fügen noch zwei Bemerkungen hinzu:

a) Delling, der der übertragenen Bedeutung von παρθένος den Vorzug gibt, schreibt: „παρθένος ist dann Gegensatzbegriff zu πόρνη, das in Apk nur bildlich (für die „Welt") gebraucht wird" [2]. Unserer Meinung nach müssen wir vorsichtig sein mit einer Beweisführung mit dieser Wortgruppe zu Gunsten der Erklärung 1. Es würde überzeugender sein, wenn die Rede wäre von „einer Jungfrau, die sich nicht mit Männern besudelt hat", als Bild für die Schar der Auserwählten. Der Sprung nach der Mehrzahl παρθένοι bleibt befremdend. Die Tatsache, dass bei der Wortgruppe πορνεία u.s.w. die wörtliche Bedeutung bestimmt auch vorhanden ist, spricht nicht so für den Kontrast πόρνη geistlich verstanden — παρθένος geistlich verstanden [3].

[1] Visser, a.a.O., S. 36 f.

[2] Theol. Wörterb. V, S. 835; er weist auf den Artikel von Rückert hin.

[3] Delling schreibt: „Die harte Wendung μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν

b) Angesichts der starken Abneigung gegenüber der Unzucht in der Offenbarung könnten wir folgende Hypothese wagen: der Schreiber ist auf Grund seiner starken Aversion gegen sexuelle Sünden und auf Grund seiner Erwartung eines baldigen Endes dieser Welt (xxii 20) getrieben zu dem anderen Extrem und damit zu einer hohen Erkennung der Jungfräulichkeit gekommen; während er die Ehe nur noch als Bild gebraucht für die Beziehung zwischen Christus und seiner Gemeinde, bezw. dem neuen Jerusalem (xix 7 ff., xxi 2 und 9 ff., xxii 17) [1].

4. *Was Offenbarung xiv weiter über sie aussagt*

a) Sie stehen in enger Beziehung zu dem Lamm, Christus. Die 144.000 befinden sich zusammen mit dem Lamm auf dem Berg Zion (V. 1). Der Name des Lammes steht zusammen mit dem Namen Gottes an ihren Stirnen geschrieben (V. 2), sie gehören Ihm an. Diese sind es, die dem Lamm folgen, wohin es auch geht (V. 4), sie sind Menschen, die die absolute, radikale Nachfolge betreiben (vgl. Lk. ix 57 und Joh. xiii 36).

b) Es wird im Himmel, vor dem Thron und vor den vier Tieren und den Ältesten, ein neues Lied gesungen (V. 2 f.). Es steht nicht dabei von wem. Wir müssen wahrscheinlich nicht an die 144.000 als die Sänger denken, sondern an Engel. Niemand kann dieses Lied lernen. Man kann denken an das Lernen von Worten, aber auch, noch tiefer, an das „Verstehen" des Liedes. Wir können uns abfragen, wer es dann nicht lernen konnte. Die Engel? Andere Menschen? Andere Christen? Es bleibt etwas geheimnisvoll und das soll wohl auch die Absicht sein. Wir befinden uns etwa in der Sphäre von Offenbarung ii 17 und xix 12; auch besteht einige Ähnlichkeit mit 2 Kor. xii 4 [2]. Angedeutet wird eine besondere, nicht selbstverständliche Verbindung von gerade diesen 144.000 mit diesem Lied. Vielleicht ist die Absicht: diese Erfahrung wird nicht allen Christen geschenkt, sondern gerade speziell dieser Gruppe.

---

wird dann durch παρθένος . . . erläutert". Kann man hier wirklich von Erläuterung reden? In dem durch Delling dazu angeführten Text Jak. iv 4 ist viel mehr die Rede von einer Erläuterung.

[1] Diesen letzten Punkt kann man natürlich auch gegen diese Hypothese gebrauchen. Auch kann man sagen: Israel hatte auch eine Abkehr von der Unzucht, aber es kam doch nicht zu dem anderen Extrem in seiner Einseitigkeit.

[2] Auf die Beziehung zu 2. Kor. xii 4 weist K. H. Rengstorf hin (Theol. Wörterb. IV, S. 409).

c) Sie sind losgekauft von (ἀπό) der Erde (V. 3), von (ἀπό) den Menschen (V. 4). Der Abstand von der Erde und von den anderen Menschen erhält Betonung. Man kann eventuell an eine aparte Gruppe von Christen — in diesem Falle unverheiratete — denken und dann behaupten: mit der Enthaltung der Ehe ist man ganz frei von der Erde, denn die Ehe gehört zu der alten Welt, nicht zum Reich Gottes. Es ist jedoch nicht notwendig, in dieser Richtung zu denken.

d) Sie wurden gekauft aus den Menschen als eine ἀπαρχή für Gott und das Lamm (V. 4). Es ist eine schwierige Frage, was ἀπαρχή hier genau bedeutet [1]. Im Griechischen ausserhalb der Septuaginta und dem N.T. finden wir u.a. die Bedeutungen: Erstlingsgabe, Geschenk, Sondergabe, der erste .... In der Septuaginta bringt das Wort die Nuancen von Erstlingsgabe, das Beste, Abgabe zum Ausdruck. Im N.T. werden mit dem Wort bezeichnet der Erstling des Teiges (Röm. xi 16), die ersten Bekehrten (Röm. xvi 5; 1. Kor. xvi 15), Christus der Erstling der Entschlafenen (1. Kor. xv 20), der Geist als erste Gabe (Röm. viii 23), die Christen als Erstling der Geschöpfe (Jak. i 18). Bei diesem Wort kann der Akzent auf den Gedanken fallen von der Opfergabe an Gott, auf die Tatsache, dass es sich um einen Ersten handelt, dem andere folgen — im N.T. ist dieser Gedanke stark vorhanden — oder auf die besondere Qualität der Gabe.

Von diesem Hintergrund aus probieren wir zu ergründen, was die Bedeutung in Offb. xiv 4 ist. Diejenigen, um die es sich handelt, werden aus den Menschen gekauft als ἀπαρχή für Gott und das Lamm. Die Bedeutung Gabe — Opfergabe, kultische Gabe — wird in jedem Fall vorhanden sein. Es handelt sich um die ganze Bewegung, die sich an diesen Menschen vollzogen hat: losgekauft aus der Sündenwelt der Menschen und als Gabe dargebracht vor Gott und Christus. Was hier gesagt wird ist die andere Seite von dem, was vorher bereits gesagt ist: sie folgen dem Lamm nach, wohin es auch gehen mag. Es handelt sich nicht speziell um was sie in dem Augenblick sind, auf den die Vision sich bezieht; auch in ihrem Erdenleben als Christen gehörten sie Gott und Christus bereits an. Wohl hat dieses ἀπαρχή - sein jetzt einen gewissen Endpunkt erreicht, nun sie sich mit dem Lamm auf dem Berg Zion befinden. Die Bedeutung „das Beste", „Sondergabe"

[1] Vgl. Delling, Theol. Wörterb. I, S. 483 f.

kann mitsprechen. Die niederländische Übersetzung des N.T. von 1912, die sogenannte Leidener Übersetzung, übersetzt in Offb. xiv 4 mit „keurgave". Wir könnten die Bedeutung etwa so umschreiben: sie, die auf die Ehe verzichtet haben und Christus in völliger Hingebung gefolgt sind, sind in einer ganz besonderen Weise eine an Gott und Christus geweihte Gabe. Ist die Bedeutung „die ersten, denen andere folgen" jetzt auch vorhanden? Die Tatsache, dass diese Nuance im übrigen N.T. so bedeutungsvoll ist, könnte dafür sprechen, sie auch hier zu finden. Dann würde es sich entweder um jungfräuliche Christen handeln, die den anderen Christen vorangehen, oder um die Christenheit als Ganzes, der die anderen Menschen oder die weiteren Geschöpfe folgen sollen. Jedoch habe ich nicht den Eindruck, dass das hier eine Rolle spielt. Es wird beschrieben, als welche sie erkauft sind, welche die Richtung ihres Lebens ist. Die Beziehung „früher kommende" — „später folgende" kann auch nicht besonders angewandt werden auf unverheiratete Christen und andere Christen (wohl auf Märtyrer und andere Christen) und in der Offb. ebensowenig auf Christen und andere Menschen/Geschöpfe (wir hören darüber nämlich nichts).

e) Vers 5 spricht von ihnen, dass in ihrem Munde kein Falsch gefunden wurde und dass sie untadelig sind. Sie stehen denen gegenüber, die sich wohl mit Falschem abgegeben haben — bisweilen zusammen genannt mit den πόρνοι — , die in den „Pfuhl" kommen und nicht in das neue Jerusalem (xxi 8 und 27, xxii 15).

f) Schliesslich betrachten wir noch die Zahl derer, von denen die Vision spricht: 144.000 (V. 1 und 3) — eine Zahl, die übereinstimmt mit der Anzahl der Versiegelten in vii 1-8. Es ist die Frage, wer die in Kap. vii genannten 144.000 sind, und ob sie mit den in Kap. xiv genannten 144.000 identisch sind. In Offb. vii hat man die Wahl zwischen einerseits einer Gleichstellung mit der Schar, die niemand zählen konnte (vii 9), so dass die 144.000 alle Christen sind und andererseits eine Gruppe Judenchristen. Feuillets Untersuchung [1] weist uns vielleicht einen Weg: es handelt sich hier um Judenchristen, im Unterschied zu den anderen Juden. Diese Gruppe der 144.000 ist dann ein Unterteil der Schar, die niemand zählen konnte. Was das Verhältnis zwischen den 144.000 in Kap. vii und denen in Kap. xiv betrifft, liegt es auf den ersten

[1] A. Feuillet, Les 144.000 Israélites marqués d'un sceau, Nov. Test., 1967, S. 191 ff.

Blick vor der Hand, dass diese ein und dieselben sind. Das kann sehr gut so sein, wenn es sich in beiden Fällen um die gesamte Christenheit handelt. Wenn es jedoch richtig ist, um in Kap. vii an Judenchristen zu denken, dann ist die Identität doch nicht sehr wahrscheinlich; nichts weist darauf hin, dass in Kap. xiv Judenchristen gemeint sind. Die 144.000 in den beiden Kapiteln müssen dann doch zwei verschiedene Gruppen sein. Feuillet führt als Argument an, dass der Ausdruck „die grosse Stadt" auch auf verschiedene Weise gebraucht wird: in xi 8 für Jerusalem, in xvi 19, xvii 18, xviii 10, 16, 18, 19, 21 für Rom. [1]. Auch kann man verweisen auf das Fehlen des Artikels in V. 1 (nicht: die 144.000, zurückweisend auf Kap. vii; vgl. xiv 3) [2]. Ausschlaggebende Argumente sind das nicht, etwas jedoch bedeuten sie wohl.

Wir können folgendes Bild skizzieren: es handelt sich um eine grosse Anzahl von von der Welt und den Menschen losgekauften Christen, verbunden mit Christus und Gott, Christus radikal nachfolgend, eingeweiht in die Geheimnisse des Reiches, eine besondere Gabe für Gott und Christus, untadelige Menschen, ohne Falsch. Es ist durchaus möglich und nicht unwahrscheinlich, dass wir es hier mit einer besonderen Gruppe von Christen zu tun haben. Die Möglichkeit, dass der Schreiber bei παρθένοι an die Christen denkt, die unverheiratet bleiben, ist in Anbetracht des Kontextes sicher vorhanden.

5. *Andere Äusserungen über die Ehelosigkeit*

Ist es denkbar, dass ein Christ am Ende des ersten Jahrhunderts die Jungfräulichkeit so hoch bewertet und so negativ über die Ehe denkt? Zur Beantwortung dieser Frage blicken wir auf die jüdische und christliche Umwelt.

Im Judentum ist nicht viel Platz für eine negative Einstellung zur Ehe. Es ist eine Ausnahme, wenn ein Rabbiner (um 110) unverheiratet bleibt, weil seine Seele an der Torah hängt [3]. Es ist interessant, dass die Essener, wenigstens zum Teil, im Zölibat lebten. „Bei ihnen herrscht eine Ehemissachtung vor" (Josephus [4]), man lebt „ohne jegliche Frau, weil jegliche Liebe verboten ist"

---

[1] Feuillet, a.a.O., S. 203.
[2] Vgl. bei diesem Argument Charles, a.a.O. II, S. 5 f.
[3] Strack-Billerbeck, Komm. z.N.T. a. Talm. u.Midr. I, S. 807.
[4] De bello Jud. II, 8, 2, 120.

(Plinius [1]), „sie haben die Ehe verworfen, gleichzeitig mit der Durchführung der Enthaltsamkeit, auf verschiedene Weise" (Philo [2]). Wir können auch noch die von Philo beschriebenen Therapeuten nennen. Sie verlassen ihre Frau, die Frauen unter ihnen, meistens alte Jungfrauen, haben von den körperlichen Lüsten Abstand genommen, und es besteht nahezu keine Verbindung zwischen den männlichen und weiblichen Mitgliedern der Gruppe [3].

Bei Mt. xix 12 steht das Wort von Jesus über εὐνοῦχοι, die sich um des Himmelreiches willen entmannt haben [4]. Es handelt sich hier wahrscheinlich nicht um die wirkliche Entmannung, sondern um den freiwilligen Verzicht auf die Ehe. Baltensweiler gibt den Inhalt folgendermassen wieder: „Er will sagen, dass es Menschen gibt, bei denen die Freude über das Reich Gottes und das Überwältigtsein von der Botschaft so gross waren, dass sie gar nicht mehr heiraten konnten, dass sie darum zur Ehe nicht taugen, weil das Himmelreich sie vollständig absorbiert und ihr Denken, Dichten und Trachten restlos erfüllt" [5]. Wenn wir es hier mit einem echten Wort von Jesus zu tun haben, so bedeutet das, dass bereits zu seinen Lebzeiten im Kreise seiner Nachfolger von manchen von ihnen auf die Ehe verzichtet wurde. Es ist durchaus denkbar, dass Matthäus dieses Wort — vielleicht von Jesus abstammend, aber möglicherweise ursprünglich nicht mit dem vorhergehenden Teil verbunden — dem Gespräch über die Ehescheidung hinzugefügt hat; dadurch lässt er das Stück über Ehescheidung und Ehe auf ein Wort über die Ehelosigkeit auslaufen [6].

---

[1] Nat. hist. V, 17.

[2] Eusebius, Praeparatio evangelica VIII, 11, 14.

[3] De vita contemplativa 18; 32 f.; 68; 69; 83 ff.

[4] Vgl. J. Blinzler, Εἰσὶν εὐνοῦχοι, Zeitschr. für die N.T. Wissenschaft, 1957, S. 254 ff.; Baltensweiler, a.a.O., S. 102 ff.

[5] Baltensweiler, a.a.O., S. 107. Er sagt auch, im Anschluss an Blinzler, dass Jesus nicht von Ehelosigkeit oder Eheverzicht spricht, sondern von Eheuntauglichkeit (a.a.O., S. 109). Doch müssen wir meiner Meinung nach das Moment des Entschlusses, des Verzichtens, des Opfers nicht aus dem Auge verlieren.

[6] Baltensweiler sagt, dass V. 12 durch die Anordnung des Mt. den Charakter einer Mahnung bekommt, auf die Ehe zu verzichten. (a.a.O., S. 112). W. D. Davies hält es für wahrscheinlich, dass wir die hinzugefügten Worte so interpretieren müssen, dass Jesus hier die Ehelosigkeit empfielt; es ist schwer sich dem Anspruch zu widersetzen, dass, wenigstens stillschweigend, der Unverheiratete über den Verheirateten gestellt wird (The setting of the sermon on the mount, 1964, S. 395).

Bei Mk. xii 25 (par.) besteht der Gedanke, dass bei der Auferstehung, also im Reich Gottes, für die Ehe kein Platz mehr besteht. Das bedeutete bei der Verkündigung, dass das Reich bald kommen würde und zum Teil bereits gekommen war, eine Relativierung der Ehe.

Es ist auffallend, dass Lukas bei dem Wort Jesu über das Verlassen von Haus, Brüdern u.s.w. (xviii 29) als einziger auch die Frau erwähnt. Es ist auch nur bei ihm der Fall, dass wir die Äusserung antreffen über das Hassen von Vater, Mutter, Frau u.s.w. (xiv 26). An und für sich braucht das noch nicht die Ablehnung der Ehe zu bedeuten [1]. Andererseits ist es doch wohl so, dass dieses Verlassen und dieses „Hassen" einer Frau doch sicher einen besonderen Stempel auf die Ehe drückt. Wir können vermuten, dass Lukas hinsichtlich der Ehe doch eben einen eigenen Akzent legt [2].

Wichtig ist das, was Paulus im 1. Kor. vii schreibt. Er behauptet, dass es für den Menschen gut ist, um keinen sexuellen Umgang mit einer Frau zu haben (V. 1). Er reagiert auf Zustände, die in Korinth an der Tagesordnung waren. Man kann vermuten, dass in dieser Gemeinde eine asketische Richtung bestand, die den sexuellen Verkehr von der Hand wies [3]. Wenn diese Vermutung richtig ist, so bedeutet das also, dass es um etwa 55 herum Christen gab, die sich gegen den Eheverkehr aussprachen. Paulus selbst geht nicht so weit. Die Ehe hat auch ihr Bestandsrecht, und es ist gut, wenn der sexuelle Verkehr seinen Gang geht (V. 2 ff.). Es gibt diesen Vorbehalt: um sich dem Gebet zu widmen, kann man in gegenseitigem Einverständnis für einige Zeit den ehelichen Umgang unterbrechen (V. 5). Paulus möchte wohl wollen, dass jedermann wie er selbst unverheiratet wäre, aber er weiss, dass jedermann seine eigene Gnadengabe hat (V. 7). Er sieht seine Ehelosigkeit als Gottes Gnadengabe an. Unverheiratete und Witwen tun gut daran, in diesem Stand zu bleiben (V. 8). Der Apostel begründet seine Anschauung auch. Man lebt in der letzten Zeit. Die Zeit ist gedrängt (V. 29), die Gestalt dieser Welt vergeht (V. 31), es geht die Rede von einer gegenwärtigen Not (V. 26). Wer ver-

---

[1] Vgl. 1. Kor. ix 5. Siehe v. Campenhausen, a.a.O., S. 25 f.

[2] Vgl. v. Campenhausen, a.a.O., S. 29 f., der u.a. auf Anna und die Töchter des Philippus hinweist.

[3] Baltensweiler, a.a.O., S. 166 und H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 1969, S. 139.

heiratet ist, wird schwerer leiden unter der Not der Endzeit (V. 28). Der Verheiratete widmet seine Sorgen den Dingen der Welt und will dem Ehepartner gefallen; Paulus sagt, dass der verheiratete Mann gespalten ist (V. 33 f.). An den Unverheirateten geht dies schwerere Leiden unter den Bedrängnissen der letzten Zeit vorbei. Der Unverheiratete widmet seine Sorgen der Sache des Herrn, wie er Ihm gefallen wird, die unverheiratete Frau und die Jungfrau widmet ihre Sorgen der Sache des Herrn, um heilig zu sein am Leib und am Geist (V. 32 und 34). Paulus meint nicht, dass die Ehelosigkeit an sich verdienstlich ist; es handelt sich darum, dass man sich dadurch eschatologisches Leiden erspart und dem Herrn intensiver dienen kann. Die eschatologische Situation muss den Christ zu der Haltung des ὡς μή bringen (V. 29 ff.). Männer, die Frauen haben, müssen sein als hätten sie keine, u.s.w. Paulus meint das nicht so radikal, dass die Verheirateten von jeglichem sexuellen Verkehr absehen sollen. Es handelt sich darum — wie Baltensweiler es formuliert — dass die Ehe nie das Letzte werden darf, sie ist Vorletztes, sie gehört zur Gestalt dieser Welt [1]. Schliesslich gehört die Ehe zur vorübergehenden Welt. Jeder Christ darf daraus seine eigene Folgerung ziehen: doch noch die Ehe oder die Ehelosigkeit. Paulus zieht persönlich die letzte vor, ohne sie jemandem aufzuerlegen.

Im 1. Tim. iv 3 hören wir von einer Irrlehre, wobei die Ehe verboten wird. Es ist interessant, dass solch eine Lehre ganz und gar abgelehnt wird. Es ist auch interessant, dass man im christlichen Kreise (vielleicht etwa zu der Zeit, in der die Offenbarung geschrieben wurde?) auf derartige weitgehende Gedanken kommen konnte.

Im 1. Klemens, zu ungefähr derselben Zeit geschrieben als die Offenbarung, wird „ἐγκράτεια in Heiligung" genannt als eine der seligen und wunderbaren Gaben Gottes (35, 1 f.). Der Reine am Fleisch muss nicht prahlen, wissend, dass es ein anderer ist, der ihm die ἐγκράτεια verleiht (38, 2).

Bei ἐγκράτεια [2] können wir denken an die Bedeutung Selbstbeherrschung und auch mehr speziell an die Enthaltsamkeit auf sexuellem Gebiet. Ich habe den Eindruck, dass wir bei den genannten Texten aus 1. Klemens und bei anderen Stellen in der

[1] Baltensweiler, a.a.O., S. 172.

[2] Vgl. W. Grundmann, Theol. Wörterb. II, S. 338 ff. und Baltensweiler, a.a.O., S. 203 ff.

altchristlichen Literatur an die zweite Bedeutung denken müssen. Am Anfang des zweiten Jahrhunderts schreibt Ignatius: Wenn einer ἐν ἁγνείᾳ bleiben kann, so bleibe er es zur Ehre des Fleisches des Herrn, ohne Selbstruhm (an Polykarp 5, 2). Wir können bei ἁγνεία an eine absolute Enthaltsamkeit des sexuellen Umganges denken. Klijn übersetzt: Als iemand ongehuwd kan blijven (Wenn einer unverheiratet bleiben kann) [1]. Wenn wir noch etwas weiter in das zweite Jahrhundert hineingehen, treffen wir diese Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια, ἐγκρατής) im 2. Klemens (15, 1; vgl. 4, 3) und bei Pastor Hermae an (u.a. Vis. I, 2, 4 und III, 8, 4). Justin weiss von vielen Männern und Frauen, 60- und 70- jährigen, Jüngern von Christus seit ihrer Jugend, die keusch bleiben; er kann solche Leute unter jeder Menschensorte anweisen [2]. Auch Athenagoras spricht von vielen der unsrigen, Männern und Frauen, die alt werden ohne zu heiraten, in der Hoffnung, noch mehr Gemeinschaft mit Gott zu haben [3]. Marcion will, dass ein Christ sich des Geschlechtsverkehrs enthält; Tertullian stellt ihn gleich mit denen, die die Ehe verbieten (1 Tim. iv 3) [4]. Von Tatian, der genau wie Marcion ausserhalb der Kirche zu stehen kam, berichtet Eusebius, dass er, genau so wie Marcion und Saturninus, verkündigte, dass die Ehe Verderben und Unzucht ist [5]. Um 200 herum findet Tertullian anerkennende Worte für die Enthaltung des Geschlechtsverkehrs [6] und schreibt Minucius Felix über die Christen: So sehr sogar fehlt die Sucht nach Blutschande, dass sogar für manche eine ehrsame Verbindung ein Anlass zum Rotwerden ist [7].

Aus dieser Untersuchung wird deutlich, dass der Wert der Ehelosigkeit erkannt wird, dass die Ehe als eine vorübergehende Angelegenheit betrachtet wird, und dass man sogar zu einer absoluten Ablehnung der Ehe kommen konnte (aber damit erreichte man dann wohl die Grenze der Kirche). Gegen diesen Hintergrund erscheint eine hohe Würdigung der Unverheirateten bei Offenbarung xiv durchaus möglich. „Sich mit Weibern besudeln" ist jedoch zweifellos ein krasser Ausspruch, der einer Irrlehre nahe kommt.

---

[1] A. F. J. Klijn, Apostolische Vaders I, 1966, S. 113.
[2] Apologie I, 15, 6.
[3] Supplicatio 33, 1.
[4] Tertullian, De praescr. haer. 33, 6.
[5] Eusebius, Hist. eccl. IV, 29, 3.
[6] Ad uxorem I, 3 und 4; De exhort. cast. 9 und 10.
[7] Octavius 31.

Undanks der Bedenken, die bestehen bleiben — die grosse Anzahl der Jungfrauen, der Geschlechtsverkehr als Besudelung — entscheiden wir uns für die dritte Erklärung: die παρθένοι sind die Unverheirateten. Die gespannte eschatologische Erwartung kann ein Grund gewesen sein für diese Bewertung der Jungfräulichkeit; hiermit betonte doch ein Christ, dass er sich bereits von der alten Welt gelöst hatte und sich ganz und gar dem Reich zugewandt hatte. Die Abkehr von der Unzucht kann eine Rolle mitgespielt haben bei dem Zustandekommen dieser Ansicht über die Ehelosigkeit.

Blitzartig zeigt Offenbarung xiv uns Menschen, die sich erlöst wissen und die mit grosser Hingebung Christus nachfolgen. Sie haben die Folgerung gezogen, dass es gut ist, die Enthaltsamkeit der Ehe hieran zu koppeln. Der Seher von Patmos vernimmt in seiner Vision Gottes ja für diesen Weg. Es ist ein Weg, den die Menschen von heute, auch viele Katholiken, nicht hoch bewerten. Ist es vielleicht doch gut, um wieder einmal zu hören, dass Offb. xiv 4 auch in der Bibel steht? Ist eine gewisse Anerkennung nicht angebracht für die Nachfolger Christi, die so voll sind vom Reiche Gottes, dass für manche andere Angelegenheiten kein Platz mehr in ihrem Leben ist? Und ist es in jedem Fall nicht gut, um daran festzuhalten, dass eine gewisse Askese und Distanz die Konsequenz sein kann von der Verbindung mit Christus? Der niederländische Jugend-Psycholog N. Beets schreibt — sich dabei an Huizinga anschliessend („. . . . Selbstbeherrschung und gemässigte Abschätzung von Macht und Genuss. Die Verherrlichung des Lebens wird man ein wenig dämpfen müssen") — : „Alles weist darauf hin, dass dies die grosse Aufgabe für die Zukunft wird: das Finden von Distanz. Diese Distanz, die einen würdigen Umgang mit den Menschen und den Dingen ermöglicht" [1].

[1] N. Beets, Jeugd en welvaart, 1968, S. 31.

DER EXKLUSIVANSPRUCH DES CHRISTUS NACH DEM JOHANNESEVANGELIUM

VON

CHRISTIAN MAURER

Bern

Der krichliche Anspruch, dass das letzte Heil und die tragende Wahrheit ausschliesslich an Jesus Christus gebunden seien, ist heute in verschiedener Weise umstritten. Auf der einen Seite wird damit die Sonderstellung der christlichen Kirchen begründet. Dies geschieht nicht nur beim Unfehlbarkeitsanspruch des römischen vicarius Christi, sondern auch dort, wo evangelische Christen sich gegenseitig verketzert haben und solches noch heute tun. Nicht zuletzt spielte solcher Anspruch eine geheime und verhängnisvolle Rolle, wo geistliche und geistige Überlegenheit missionierender Europäer dazu diente, eine die „armen Heiden" unterjochende Herrscherstellung aufzubauen. Auf der anderen Seite wird heute mehr denn je gefordert, dass die Christen innerhalb einer toleranten pluralistischen Gesellschaft den für Christus erhobenen Exklusivanspruch einfach fallen lassen. Denn, so wird argumentiert, jede Art von Ausschliesslichkeitsanspruch zerstöre die Freiheit und damit die Gemeinschaft.

Gibt es einen gangbaren Weg zwischen Missbrauch und Preisgabe dieses im Neuen Testament sich meldenden Anspruchs? Wir greifen diese Frage im Zusammenhang des Johannesevangeliums auf. Dabei geht es uns weder um eine eingehende Analyse einzelner Stellen noch auch um den religionsgeschichtlichen Standort dieses Evangeliums, sondern ganz schlicht darum, einige wichtige Linien des Problems skizzenhaft und exemplarisch anzudeuten. Diese Beschränkung erlaubt uns auch, auf die Auseinandersetzung mit der breiten Literatur zu verzichten.

I

Wir werfen einen ersten Blick auf den Tatbestand im Neuen Testament und vor allem im vierten Evangelium.

Durch alle Schichten des Neuen Testamentes hindurch verbindet sich mit der Person Jesu ein auf das Exklusive und zugleich Totale

hin zielender Anspruch. Man mag die Rückfrage nach dem historischen Jesus so kritisch stellen wie es überhaupt möglich ist. Immer hebt sich seine Gestalt von allen anderen, nicht zuletzt von den alttestamentlichen Propheten ab. Indem er die Mose-Offenbarung neu interpretiert, überbietet und dadurch in die Schranken weist, beansprucht er zugleich, einen direkten Zugang zu Gottes Willen zu haben. Indem er nicht nur allgemeine ethische Forderungen erhebt, sondern im Ruf zur Nachfolge andere Menschen an seine eigene Person bindet, beansprucht er, eine auch über die Thora hinausgehende Autorität zu sein. Indem er die kritische Rückfrage nach seiner Legitimation abweist, beansprucht er einen ihm allein zustehenden Vorrang vor jeder Kontrollinstanz. Ähnlich steht es mit den sogenannten christologischen Titeln. Sogar dann, wenn er keine dieser Bezeichnungen für sich aufgegriffen haben mag, provoziert Jesus durch sein Verhalten die Jünger dazu, die unter ihnen aufgebrochene Erwartung durch solche messianische Titel zu artikulieren. Das Ostergeschehen, das die Wende von dem „einmal" der Person Jesu zu dessen „ein für allemal" bringt, verstärkt natürlich die angefangene Linie erheblich. Die aus der Umgebung der Gemeinde aufgegriffenen Titel vermehren sich rasch, aber auch die Bedeutung der einzelnen Bezeichnungen wird vertieft und radikalisiert. So wandelt sich zB. der „Kyrios", die anspruchslose Rabbi-Bezeichnung und auch die rein kultische Bedeutung weit hinter sich lassend, zum Herrn, neben dem andere Herren nur noch „sogenannte Kyrioi" sind (1. Kor. viii 5f.) und zum Kyrios über alle Welt (Phil. ii 9 ff.), ja zum „Herrn aller Herren" der Apokalypse (Apk. xix 16).

Das Johannesevangelium, von dem man gesagt hat, es habe die Entmythologisierung am weitesten voran getrieben, stellt diesen Exklusivanspruch Christi am schärfsten heraus. Ein kurzer Blick auf den Tatbestand möge dies zunächst belegen. Schon der Prolog, der den Fleischgewordenen mit dem Schöpfungslogos verbindet, setzt mit dem entsprechenden Ton ein. Die Totalaussage, dass die ganze Schöpfung dem Logos ihre Existenz verdankt, wird durch die absichernde Feststellung ergänzt, dass ohne ihn auch nicht eines geworden ist, das besteht (i 3). Wie der Logos/Christus es mit der ganzen Schöpfung zu tun hat, so ist die ganze Schöpfung auf ihn als den exklusiv — alleinigen angewiesen. Der Exklusivanspruch ist die Kehrseite des Totalitätsanspruches.— In den Wundererzählungen meldet sich ein Zug, der die alle Kon-

kurrenten aus dem Felde schlagende Vollmacht Jesu zeigt. Der Kranke von Bethesda hat „keinen Menschen", der ihn zum heilenden Wasser tragen würde (v 7). Niemand ist imstande, das Brot für die Fünftausend herbeizuschaffen (vi 5 ff.). Die Heilung des Blindgeborenen (ix 1 ff.) und die Auferweckung des Lazarus am vierten Tage (xi 39) setzen eine unüberwindliche Notlage voraus und schliessen gerade dadurch eine Konkurrenzierung des schöpferischen Handelns Jesu aus. — Das beispiellose Anderssein Jesu spiegelt sich in der Kontrastierung zum Täufer (i 8.20, iii 28.30), zu Maria (ii 4), zum Volk, dem sich Jesus nicht anvertraut (ii 24 f.), zu den leiblichen Brüdern (vii 3 ff.), zu Mose (vi 32.49), zu Abraham (viii 58). — Entscheidend werden nun aber die johanneischen Christusreden. Die Sonderstellung Jesu meldet sich schon dort, wo das durch ihn angebotene lebendige Wasser das natürliche Quellwasser aussticht (iv 13 f.) oder sein Brot vom Himmel dem Manna überlegen ist (vi 49 f.). — Den vollen Exklusivanspruch formulieren aber die sogenannten Ego-eimi-Worte [1], die ihrerseits in knappster Form die Semeia und die Offenbarungsreden verklammern. So enthält zB. das Wort „Ich bin es, der das Licht der Welt ist; wer mir nachfolgt, wird nicht im Finstern wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben" (viii 12) zugleich den Entscheidungsruf, den Totalitätsanspruch und das Heilsangebot in sich. Ähnliches gilt beim Wort vom Brot (vi 35.48), von der Türe (x 7), vom Hirten (x 12), von der Auferstehung und dem Leben (xi 25 f.), vom Weg, der Wahrheit und dem Leben (xiv 6) und vom Weinstock (xv 5). Unter Umständen genügt schon das Adjektiv ἀληθινός, das im Johannesevangelium im Unterschied zu ἀληθής (= treu, zuverlässig) durchgehend „einzigartig, die anderen ausstechend" bedeutet [2] und so die Sonderstellung Jesu bezeichnet (i 9, vi 32). Verweisen wir abschliessend noch auf das bevorzugte μονογενής (i 14, 18, iii 16, 18), so dürfte der Tatbestand festgestellt sein, dass Johannes die in Gott begründete ausserordentliche Stellung Jesu prägnanter umschreibt als die übrigen Schriften des Neuen Testamentes.

---

[1] Vgl. dazu vor allem E. Schweizer, EGO EIMI. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums (FRLANT NF 38), 1965².

[2] Vgl. besonders den Unterschied zwischen ἀληθινός einerseits (i 9, iv 23, vi 32, viii 16, xvii 3, xix 35a) und ἀληθής andererseits (iii 33, v 31 f., vi 55, viii 13 ff., xix 35b). Das Adverb ἀληθῶς schliesst sich dem Sinne von ἀληθής an i 47, vi 14, viii 31 uö).

II

Wie ist nun dieser auffallende Befund zu deuten? Welche Funktion erhält der von und für Jesus erhobene Exklusivanspruch im Gesamtzeugnis des vierten Evangeliums? Wir gehen dieser Frage nach, indem wir zuerst einige Beobachtungen an den speziellen Ego-eimi-Worten aufnehmen und dann paradigmatisch einige typische Texte durchmustern.

a) *Allgemeines über die Ego-eimi-Worte*

Die Ego-eimi-Formel, die ihre bekannten grammatikalischen und sachlichen Schwierigkeiten hat, ist vor allem als Offenbarungsformel zu verstehen, durch welche sich der Sprechende mit dem Angesprochenen in Beziehung setzt. Jesus bringt dabei nicht nur, sondern er ist in seiner Person all das, was im Bildwort umschrieben wird. Jede Steigerung, die innerhalb des Bildes vorgenommen wird, ist von vornherein auf die sprechende Person selbst zu übertragen. So dienen die Bilder als Mittel zur Aussage über den Offenbarer.

Die Auswahl der Bilder ist nun aber keineswegs gleichgültig. Denn ihre Aussage zielt darauf, eine bestimmte Funktion des dargestellten Christus auszudrücken. Jesus wird als das Brot umschrieben, nicht als Stein. Er ist Leben und nicht Tod, ist Wahrheit und nicht Lüge usw. Natürlich greift Johannes auf bekannte Grundbilder aus der alttestamentlichen und orientalischen Umgebung zurück, die die Lebens- und Erlösungssehnsucht der Menschen ausdrücken. Aber es liegt ihm gerade daran, dass der johanneische Jesus als Heil und nicht als Unheil verstanden wird. Dies gilt auch dann, wenn das an seine Person geknüpfte Angebot den Inhalt menschlicher Erwartungen völlig verändert und umgestaltet. Die Wendung zum Heil bleibt die Konstante. Der Unterstreichung dieses Heilscharakters dienen auch die hinzu gefügten Bezeichnungen wie Brot *des Lebens* (vi 35.48) oder Licht *der Welt* (viii 12), sowie die angefügten einladenden Partizipial- oder ἐάν-Sätze: „wer zu mir kommt, der wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, wird niemals dürsten" (vi 35b. 51 vgl. x 9, xi 25 f., xv 5).

Vom Hintergrund solcher Heilsaussagen hebt sich umso schärfer die sich in einigen Worten findende Frontstellung gegen andere angebliche Erlöser ab. Da ist die Rede von Dieben, Räubern (x 8) und Mietlingen (x 12). Gewiss ist zunächst an die Situation

des Johannesevangeliums zu denken, die durch die Auseinandersetzung mit wohl gnostischen Erlösergestalten gekennzeichnet ist. Aber es geht hier um mehr als eine aggressive Polemik oder psychologisch begründete Provokation im Konkurrenzkampf. Diese Exklusivität wirft ein bedeutsames Licht auf die Heilsaussagen selbst und deren Inhalt. Wenn gesagt wird, dass ausser durch Christus niemand zum Vater kommt (xiv 6), oder dass die Jünger ohne ihn nichts tun können (xv 1.5), so werden dabei die allfälligen Konkurrenten gerade durch Schweigen übergangen. Dies ist ein Fingerzeig dafür, dass die Exklusivaussagen nicht allein situationsbedingt sind, sondern als notwendige Kehrseite zur positiven Heilsaussage gehören. Nicht der Gegner ist es, der zur Entscheidung und Scheidung zwingt, sondern die das Heil bringende Christusgestalt ist der Katalysator, der diese Entwicklung in Gang bringt. Dann aber sind die Exklusivaussagen ein notwendiges Korrelat, das den Heilsaussagen erst recht ihren Stellenwert zuweist. Dieser Überlegung ist nun noch weiter nachzugehen.

b) *Der gute Hirte* (Joh. 10)

Das mit der Rede von der Türe verbundene Bild vom Hirten verdient deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil es durch den weiteren Zusammenhang inhaltlich eindeutig bestimmt wird.

Bei der Gegenüberstellung von Hirt und Räuber (x 1-5) wird vorausgesetzt, dass der Hirt dazu legitimiert ist, durch die Türe ein- und auszugehen und also Gemeinschaft mit der Herde zu pflegen. Diese Zugehörigkeit entspricht dem fürsorgenden Einsatz für die Schafe, wodurch das Vertrauensverhältnis begründet wird (x 3-5). Die Frage mag offen bleiben, ob die Unebenheiten in V. 6-10 auf Unordnung des Textes oder auf das kreishafte Denken des vierten Evangelisten zurückzuführen sind. In der vorliegenden Versfolge führt auf jeden Fall das in Vers 6 aufbrechende Missverständnis zur zugespitzten Formulierung des Tür-Wortes mit der schroffen Antithese zu den Dieben und Räubern (V. 7 f. 9 f.). Die Verse 11 ff. lassen das Bild von der Türe fallen und greifen die Aussagen vom Hirten aus V. 3-5 wieder auf. Dabei treten nun die konkreten Züge hervor, die den echten Hirten vom Mietling unterscheiden. Wieder wird die Legitimation Jesu durch den Vollzug seines Auftrages besiegelt. Sie erweist sich im Einsatz des eigenen Lebens für die anvertraute Herde (V. 11). Nun ist zu bedenken, dass die sich in der hellenistischen Umwelt findenden

Parallelen zum Ausdruck τιθέναι τὴν ψυχήν den Sinn haben: „sein Leben riskieren", ohne dass der Verlust des Lebens auch tatsächlich eintreten muss. Der johanneische Text meint aber eindeutig die tatsächliche Preisgabe des Lebens. Denn spätestens V. 18 richtet sich der Blick auf das Kreuz. Damit aber rückt der fünfmal verwendete Ausdruck (V. 11.15.17.18a.b) sprachlich und sachlich in grosse Nähe zum Wort über die leidende Gestalt Jes. liii 10: אִם־תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ „wenn er sein Leben als Opfer (für die anderen) darbringt" [1]. Dadurch wird die Christusgestalt gedeutet, die sich durch den realen Vollzug ihren Hingabe in den Tod als der gute bzw. echte Hirte erweist. Was ihn von den Pseudohirten unterscheidet, ist sein auftragsgemässes konkretes Einstehen für die Seinen, ist die übergreifende Solidarität mit den ihm Anvertrauten bis hin zur Selbstpreisgabe. Hier ist sein Exklusivanspruch begründet.

c) *Der Geber des Lebens* (Joh. xi)

Die Auferweckung des Lazarus stellt den Höhepunkt der johanneischen Semeia dar. Indem Jesus einen verwesenden Leichnam zum Leben ruft, übt er die Vollmacht des Schöpfergottes aus. Dieses Zeichen bildet nun die Illustration für das Ego-eimi-Wort xi 25 f: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt; und jeder der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben". Beides zusammen, das Semeion und das Dictum sind nun ihrerseits die Illustration dessen, was Jesus auf dem Höhepunkt seines Wirkens vollzieht. Darum gehört die Fortsetzung mit dem Antrag des Kaiphas vor dem Synedrium, Jesus solle getötet werden, enge zum Vorangehenden. Die Forderung des Hohenpriesters, man lasse besser *einen* Menschen für das Volk sterben als das ganze Volk umkommen, findet im Tode Jesu eine für Kaiphas ungeahnte Erfüllung (V. 51 f.), deckt aber zugleich den tragenden Untergrund für die Verheissung auf, dass Jesus die Auferstehung und das Leben sei. Er ist solches dadurch, dass er, das Leben, sich für die Sterbenden hingibt und so als das Leben den Tod überwindet. Er erweist sich überdies als das Leben für die anderen auch dort, wo er angegriffen, vergewaltigt, missbraucht wird. Der Triumph seines Lebens besteht ja nicht zuletzt darin, dass sogar diejenigen zur Ausweitung seines Sieges

[1] Vgl. dazu meine Ausführungen im Artikel τίθημι κτλ. ThW VIII, 155 ,30-156, 11.

mithelfen müssen, die mit ihrem ganzen Willen auf der anderen Seite stehen.

Ähnlich wie in Kapitel 11 kulminieren das Semeion der Brotvermehrung und die anschliessende Brotrede in dem Doppelwort „Ich *gebe* das Brot vom Himmel" (vi 27) und „Ich *bin* das Brot des Lebens" (vi 35.48). Wieder treffen sich die beiden Aussagen darin, dass Jesus sich selbst als das Lebensbrot darreicht. Der Satz vi 51b mag literarkritisch spätere Zutat sein; er trifft aber die Sache präzise, wenn unter Verwendung der Abendmahlsterminologie gesagt wird: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt".

An diesen sporadischen Hinweisen dürfte immerhin eines sichtbar geworden sein: Der Christus, für den der extreme Exklusivanspruch erhoben wird, ist in seinem Wesen und uneingeschränkt als der sich voll und ganz für die Menschen einsetzende gekennzeichnet. Der Exklusivanspruch steht darum, auch wenn ein Nein gegen aussen laut wird, im eindeutigen Dienste eines ganzen und uneingeschränkten Ja zum Menschen, hat also einladenden und nicht ausladenden Charakter.

d) *Der Abschied aus der Öffentlichkeit* (Joh. xii)

Die Abschiedsrede vor der Welt (xii 44-50) enthüllt bei näherem Zusehen einige Aspekte, die in den bisherigen Kapiteln schon sichtbar wurden, nun aber einander ergänzen und verschärfen.

Das 12. Kapitel zeigt noch einmal den Christus im Vollzuge seines Heilswerkes. Jesus begibt sich auf den Weg zum Tode, auf den hin er gesalbt wird (xii 7); er zieht, wenn auch noch nicht voll erkannt, als der Friedenskönig in Jerusalem ein (V. 15 f.); sein Gang zum Tode wird das Tor zur Völkerwelt aufstossen (23 ff.); die Erhöhung zum Kreuz wird in doppelsinniger Weise zur Verherrlichung durch Gott (28). Als der, der sich nun von der Welt abwendet und zur Vollendung seines Werkes schreitet, interpretiert er sich selbst in einem letzten Appell an diejenigen, die ihn verkennen und ablehen (37 ff.). An seiner Rede ist zweierlei hervor zu heben.

Einmal erhebt Jesus wieder den Anspruch, das Licht zu sein (46) und das Leben zu bringen (50). Diese Aussagen erhalten nun sofort wieder totale Dimensionen, wenn sich Jesus als der Gesandte des Vaters vorstellt und damit der Bringer des Lichtes für den

Kosmos und des *ewigen* Lebens zu sein beansprucht. Seine Bedeutung reicht in alle Bereiche der Schöpfung hinein. Mehr noch. Durch seine Berufung auf den Vater beansprucht Jesus, dass in ihm der ferne, unverfügbare und unerkennbare Gott voll und ganz diesseitig, erkennbar und sogar verfügbar geworden sei und zwar in einer Weise, die totales und radikales Heil der Menschen in sich schliesst. Gott ist nun nicht mehr ein undurchschaubares X, sondern der sich eindeutig, unwiderruflich und konkret dem Menschen zuwendende Vater. Nicht weniger als solches rückhaltloses Heil ist in dem Anspruch Jesu eingeschlossen, wenn er sich ausdrücklich zu Beginn und am Schlusse seiner Rede darauf beruft, vom Vater gesandt zu sein (44 f., 49 f.).

Neben diesem allumfassenden Heilsanspruch ist als zweites zu beachten, wie radikal exklusiv Jesus nun auftritt. Dies wird im gegenseitigen Verhältnis von Heil und Gericht sichtbar, die in V. 46-48 in so ungleicher Weise mit der Person Jesu verbunden werden. Jesus ist einseitig und eindeutig Licht und nicht Finsternis, Leben und nicht Verderben (46. 47b). Wer ihn nun aber ablehnt, wird weder Licht noch Leben finden, sondern wird ins Leere laufen. Denn auch der jüngste Tag wird ihm keinen Ausgleich mehr bringen für das, was er jetzt ausgeschlagen hat, sondern wird nur bestätigen, was das Wort Jesu selbst zu sagen beansprucht: dass das, was jetzt ausgeschlagen wurde, nicht weniger als Alles ist und dass darum der Ausschlagende damit auch seinen eigenen Lebensgrund, das ihm angebotene eigene Leben ausgeschlagen und sich somit in Widerspruch zu sich selbst gesetzt hat. So wird das Wort Jesu sein Ankläger sein, ohne dass Jesus selbst sich gegen ihn zu wenden braucht, vielmehr gerade dadurch, das er in einmaliger Weise das Wort vom Leben ist. Die Aussage von V. 48 ist so stark, dass das kommende Gericht des jüngsten Tages zugunsten der Gegenwart so weit entleert wird, dass es nur noch die Bestätigung der in der Begegnung mit Jesus gefallenen Entscheidung ist. So umschreibt diese Gewichtsverlagerung auf die präsentische Eschatologie noch einmal die Dringlichkeit des einmal und nun eben ein für allemal Gekommenen im Sinne des penetranten Exklusivanspruches. Er ist und gibt Alles; was Er nicht ist, ist — für alle Zeit nichts! Diese Form des Exklusivanspruches, die sich ähnlich an anderen Orten zeigt (iii 16-19. 36; v 45-47), zielt darauf hin, dass die Entscheidung des Menschen als Entscheidung für den in Jesus erschienenen Lebensgrund und damit für den Menschen

selbst auch wirklich gefällt werde. Die mit solchem Anspruch versehene Christologie wird also als Soteriologie verstanden und eröffnet eine soteriologisch ausgerichtete Anthropologie.

e) *Der Weinstock* (Joh. xv)

Das Bild vom Weinstock dient dazu, einen bisher nur nebensächlichen Zug im Verhältnis Jesu zu den Seinen in den Vordergrund zu rücken. Ging es bisher um die Beziehung zwischen Jesus und den Seinen als um den Geber und die Beschenkten, so führt das neue Bild zur zielhaften Auswirkung solcher Beziehungen. Die Schosse, die vom Weinstock ihren Lebenssaft beziehen, sollen innerhalb des Gesamtorganismus wachsen und reifen, sie sollen Frucht bringen, sonst werden sie abgeschnitten (V. 3-6.8). Der Sache nach geht es um die Auswirkung Jesu auf das gegenseitige Verhältnis der Jünger untereinander, um das Bleiben in seiner Liebe (4.9 f.).

In diesem Zusammenhang rückt nun auch der Exklusivanspruch Jesu in ein ganz anderes Licht. Die Abgrenzung gegen andere Lebensspender tritt in den Abschiedsreden völlig in den Hintergrund. Sie klingt in unserer Bildrede denn auch nur noch in dem ἀληθινός (V. 1) nach. Denn die Jünger der Abschiedsreden haben, wenn auch nicht ohne Ausnahme, das Wort des Lebens gefunden und darauf auch eine — wie auch immer gestaltete — bejahende Antwort gegeben (vi 68 f.). Damit vollziehen sich diese Gespräche im Raum der sich gegenseitig anerkennenden Partner. Und dennoch macht sich der exklusive Anspruch Jesu hier nicht weniger bemerkbar. Die scharf abgrenzenden Sätze V. 2.4.6 stellen die Entscheidungsfrage, ob die Gemeinde bei Jesus bleibt oder ihm absagt, unabhängig davon, welche Form oder welchen Inhalt solche Absage hätte. Das für Johannes so inhaltsträchtige „bleiben in ihm" als dem radikal Vorgeordneten entscheidet über das Zustandekommen von sachentsprechender Frucht. Eine aus sich selbst lebende, sozusagen dem Christus gegenüber autonome Gemeinde würde ausgerissen werden und verdorren (2.6). Die Dringlichkeit dieser Warnung macht das Positive klar, dass einzig und allein in Jesu Person und Werk begründet, ermöglicht und auch inhaltlich bestimmt ist, was Agape sein kann. Damit steht er nicht nur anderen Erlösergestalten, sondern auch seiner eigenen Gemeinde mit einem unverwechselbaren Vorrang gegenüber. Diese Sonderstellung hat ihren letzten Grund in dem, was die Christusgestalt auch von allen Konkurrenten unterscheidet: Er

ist es, der sowohl offenbart, wer und Was der liebende Vater ist, als auch enthüllt, wer und was der von Gott geliebte Mensch ist und darum bestimmt, was Liebe ist. Darum ist die Liebe der Gemeinde das Echo auf die Liebe des Vaters und des Sohnes zu den Jüngern (xv 9). Als gewolltes Echo ist sie deshalb zugleich Gebot (V. 10). Als Angebot des sich selbst für seine Freunde hingebenden Herrn ist sie, wie unbegründete Erwählung so auch grenzenloses Gebot (V. 13-17). Darum kann umgekehrt die in Liebe geeinte Gemeinde zum Spiegelbild der Liebe werden, die der Vater am Sohn und durch diesen an der Gemeinde von Urbeginn an erwiesen hat (xvii 23 f.). Ähnliches gilt von dem neuen Gebot der Liebe, das seine Begründung in Christus hat und dazu dient, dass die Welt an der Gemeinde erkennen kann, wovon sie lebt (xiii 34 f.). Nicht zuletzt ist daran zu erinnern, dass die ganzen Abschiedsreden unter dem Vorzeichen der Fusswaschung stehen, durch die sich jener Herr als Vorbild für die Jünger zeigt, der sich für die Seinen zum Knecht macht, indem er die Seinen „bis zum Ende" liebte (xiii 1 f., 14 ff.).

III

Wir fassen unsere Beobachtungen zusammen und versuchen einige Schlussfolgerungen zu ziehen.

Unabhängig davon, ob wir moderne Menschen solches begrüssen oder uns daran stossen, wird im Johannesevangelium durch und für Jesus Christus ein Exklusivanspruch erhoben, der dazu dient, Person und Werk dieser Gestalt in totaler Weise als das totale Heil zu proklamieren. Solcher Anspruch steckt im innersten Kern der johanneischen Botschaft und kann nicht abgelöst werden, ohne dass dieses Evangelium missverstanden würde, wie ähnliches übrigens für das ganze Neue Testament gilt. In diesem Anspruch trifft sich Johannes trotz seiner gnostischen Sprache und Vorstellungswelt mit der Botschaft vom Gott des Alten Testamentes. Sowohl die Form wie auch der Inhalt mit der Verbindung von unbedingter Heilszusage und kompromissloser Ausschaltung anderer Erlöser haben ihre strenge Parallele an dem alttestamentlichen Bundesgott, dessen Eifersucht keine andere Götter neben sich duldet, der aber zugleich in unergründlicher Treue sein Volk geschaffen hat und bewahren will (Ex. xx 1-3). Neben dem Dekalog ist besonders an Deuterojesaja zu denken, dessen Tenor lautet: „Ich bin der erste und der letzte und ausser mir ist kein Gott"

(Jes. xliv 6 f., xlv 18). Und nicht weniger kommt dies im grundlegenden Glaubensbekenntnis Israels zur Geltung: „Höre Israel, der Herr unser Gott ist *ein* Herr. Und du sollst den Herrn deinen Gott lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und mit allen deinen Kräften" (Deut. vi 4). Mag das Johannesevangelium noch so wenig alttestamentliche Stellen anführen und die zitierten noch so willkürlich auslegen: Sein zentrales Denken ist bestes alttestamentliches Erbe, wenn es die entscheidenden Züge Jahves, vor allem die Exklusivität des an seine Person gebundenen Heils, auf die Gestalt Jesu überträgt.

Die unlösbare Verbindung von exklusive und totalem Heilsanspruch Christi, wie sie im Neuen Testament allgemein, im vierten Evangelium aber ganz besonders hervortritt, stellt eine unerhörte Provokation an die Umwelt dar. Mag menschliches Reden von Gott zwischen skeptische Atheismus und krampfhaftem Theismus hin und her schwanken: Sobald das Reden von Gott in den Zusammenhang mit dem Exklusivanspruch Jesu rückt, erhält Gott die konkreten Züge dessen, der sich als der Schöpfer der Welt aufgemacht hat, seine Geschöpfe in unergründlicher und unwiderruflicher Weise zu suchen und zu lieben. Diese Provokation des konkreten Gottes ist der Angriff gegen jedes unbestimmte Reden von Gott und gegen jeden verschwimmenden Synkretismus. Denn sie ist die Einladung zum Lobe über den in diese Welt eingebrochenen Gott und zugleich zur Hoffnung auf die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Zukunft. Mag umgekehrt das Reden vom Menschen zwischen dem Abscheu vor einem grauenhaften Antihumanismus und der Bewunderung eines adelnden Humanismus hin und her schwanken: Wo Menschen in den Lichtkegel des Anspruches Jesu Christi rücken, werden sie erkannt als von Gott geliebte und darum weder zu hassende noch zu vergötternde, sondern als zu liebende Brüder. Damit aber ist die Provokation gegeben, dass mitten in aller Verabsolutierung von Programmen mit aller Leidenschaft nach dem Bruder, und zwar vor allem nach dem schwachen, hungernden und schuldigen Bruder gefragt wird.

Im Johannesevangelium gilt diese neue Sicht Gottes und des Mitmenschen vor allem innerhalb der christlichen Gemeinde, wie besonders die Vermächtnisreden Kapitel xiii-xvi zeigen. Sie gilt in ihrer Weise aber nicht weniger für den Umgang mit denen, die anderswo stehen. Dafür zeugt nicht zuletzt das ungebrochene

Heilsangebot des Christus an die ihn verurteilende Umwelt in Kapitel xii. Ähnliches ist auch zu sagen von den Johannesbriefen, die noch stärker den Eindruck christlicher Introvertiertheit erwecken könnten. Gilt es doch auch dort zu beachten, dass 1. Joh. ii 1 f. vom Versöhner nicht nur der Gemeinde, sondern der ganzen Welt gesprochen wird, was den ganzen Brief unter das entscheidende Vorzeichen stellt.

Zum Schluss stellt sich doch noch einmal die Frage, ob der Exklusivanspruch der christlichen Botschaft, wie er hier vor allem an den johanneischen Texten umschrieben wurde, nicht doch wieder alles zerstört, weil hier ein intoleranter Herrschaftsanspruch ins Spiel gebracht wird. Bei der Antwort muss man sich im klaren sein, dass sich nicht die Frage stellt, ob man die christliche Botschaft von diesem Anspruch ablösen könne. Denn immer und überall, wo eine Gemeinde auf das Neue Testament zurückgreift, wird sich dieser Ton von selbst wieder melden. Es geht aber um die andere Frage, ob ein entscheidender Unterschied, der uns im vierten Evangelium begegnete, durchgehalten wird. Der Exklusivanspruch wird durchgehend zwar für Christus, nie aber für die Gemeinde selbst erhoben. Vielmehr stellt dieser Anspruch Christi auch und gerade die Gemeinde vor die Frage, ob sie das Gericht, das sich mit diesem Anspruch verbindet, an sich selbst vollziehen lassen will. Denn das Bleiben in der Liebe, von dem in Kapitel xv, aber auch an anderen Stellen so sehr betont die Rede ist, schliesst ja die vorrangige Anerkennung jenes Herrn in sich, der sein eigenes Angebot eindeutig für und nicht gegen die anderen versteht. Diese entscheidende Erkenntnis ist es aber, die die Türe öffnen kann nicht nur zwischen Kirchen und Kirchen, Völkern und Völkern, Rassen und Rassen, sondern auch zwischen — Theologen und Theologen!

A NEGLECTED FACTOR IN THE INTERPRETATION OF JOHANNINE ESCHATOLOGY

BY

C. F. D. MOULE

Cambridge

I am grateful to be allowed, in honour of a scholar whose work I have admired and whose friendship I have enjoyed for many years, to offer this note in which I take up some observations I made some years ago,[1] and develop them a little further in one direction.

For many years I have been of the opinion that a difference often alleged to exist between the eschatology of the Fourth Gospel and that of the Lucan writings is, to a considerable extent, imaginary. It is usual—so usual that there is no need here to quote examples—to regard Luke as the one who, more than any other New Testament writer, developed a temporally-conditioned 'literalistic' eschatology; whereas John, it is held, is the profound theologian who sets out the themes of Christian belief not in a linear succession of temporally-related points, but as a theologically integrated single whole; and it is by the Johannine eschatology, in particular, that this tendency is exemplified. The Fourth Gospel contains such striking formulations of 'realised' eschatology that it is often alleged that, in the coming of the Paraclete, John saw the coming of Jesus consummated. The two are one. A crude, futurist, piecemeal eschatology—so the theory runs—is here transcended and obviated by this unified Johannine doctrine. Luke, by contrast, is regarded as dividing up the story, narrator that he is, into successive epochs—the Old Testament era, the period of the ministry of Jesus, the period of the resurrection appearances, and the era of the Church, from the ascension to the return of Jesus.

---

[1] 'The Individualism of the Fourth Gospel', *Nov. Test.*, V. 2/3 (1962), 171 ff. The main theme of this paper was earlier formulated in a lecture delivered in Utrecht, Amsterdam, and Groningen.

Such an account of the respective tendencies of the two Evangelists encounters, it is true, certain obstacles. On the Johannine side, these obstacles consist of those phrases which still contain the future tense of Jewish apocalyptic eschatology. The most conspicuous example is v 28b, 29: 'the time is coming when all who are in the tombs will hear his voice and will come out—those who have done good for the resurrection to life, those who have done evil for the resurrection to condemnation'. But such obstructive passages are few, and are generally treated either as vestigial relics clinging on from a tradition which the Evangelist himself has outgrown, or as alien interpolations, or, at most, concessions to popular ideas. Conversely, on the Lucan side, there are, of course, certain marks of a realized eschatology. In the ministry of Jesus (though this, indeed, is something essential to any Gospel) the kingdom of God has already overtaken them (Luke xi 20, parallel to Matt. xii 28) [1]; and in the Acts, the Joel apocalypse is hailed as already realized in Pentecost (Acts ii 16). But, again, these are outweighed by the 'standard' Lucan scheme, and are generally, for the purposes of this sort of argument, ignored.

My contention, by contrast, is that—quite apart from the fact that it would be false to the inherent tension of an incarnational faith ever to reach a one-sided resolution in either direction—there is a vital consideration that needs to be watched, namely, the difference between individualistic and collective eschatologies. It is always possible to attach terms of realized eschatology to a single individual, in so far as a single individual can, with some degree of realism, be considered as fully committed to God: '. . . whoever hears my message and believes the one who sent me has eternal life, and is not coming to judgment, but has made the transition from death to life' (John v 24). The well-known rabbinic phrase for this is 'taking upon oneself the yoke of the kingdom'.[2] But when the individual is viewed in the context of the society to which he belongs—a *corpus permixtum* of persons at various stages and in varying degrees of commitment—the degree of resistance to the reign of God is indefinitely multiplied, and one

---

[1] I do not include Luke xvii 21, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν, because it is often interpreted in a futurist sense (though whether rightly or not is another matter).

[2] References in H. L. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* (München 1922), i. 608 ff.

cannot say of the whole society that, for it, the kingdom of God has come, or that it has passed from death to life—unless, possibly, in the case of some small, monolithic, dedicated community like the Qumran sect. Still less can this be said of the nations of the world, of the whole terrestrial system, or of the universe. For all wider groupings, from the smaller to the infinitely great, a future tense comes into play, so long as the present age lasts, whenever the fulfilment of God's purposes and the coming of God's reign are described.

Now, the distinction between the individual scale and the collective is actually made explicit in the Fourth Gospel at xiv 22 ff. Judas (not the Iscariot) is represented as surprised at Jesus' statement that he was going to manifest himself to those who love and obey him (and therefore, by implication, not to the world at large). That—Judas implies—can surely be no ultimate realisation of God's kingdom: 'How is it that you are going to manifest yourself to us, but not to the world?' The reply of Jesus, in effect, does not say (as the orthodox interpretation of Johannine thought requires) 'You need no longer think in futurist terms at all, for, with the coming of the Paraclete, all will have been consummated'. On the contrary, the reply simply capitulates to an individual interpretation and confirms Judas' distinction: 'Yes, my coming and the coming of my Father, will be simply to the one who loves and obeys me'. It would be difficult to say more clearly (*more Johanneo*, by means of a groping question, amplified or corrected by the Lord's insight) that collective eschatology is not here in view at all. This is, therefore, not an alternative to a futurist eschatology. Consideration of the ultimate consummation of God's purposes is simply not the matter in hand: the 'coming' is being considered only on the individual scale.

Starting from this clue, it is possible to see in how many other respects also the Johannine message is an individual one. This was the main point of my article, and I will not here repeat the details. The point was in some degree anticipated by E. Schweizer [1]; and more recently (though without reference to these discussions) it has been noticed by E. Käsemann.[2] I do not go with Käsemann

[1] 'Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes', in *Studia Evangelica* (*Texte und Untersuchungen* 73 Band = V Reihe, Band 18, 1959), 372, etc.

[2] *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* (Tübingen 1967).

in seeing the Gospel of John as a virtually gnostic work, since this, I think, involves excluding certain facets of its thought (see *op. cit.*, p. 107), and detaching the Gospel from the First Epistle in an unjustifiable way.[1] But I believe he is entirely justified when he brings out the individualism of the Gospel in a passage such as the following:

> ‚Für Johannes ist die Kirche konstitutiv und ausschliesslich die Gemeinschaft von Menschen, welche Jesu Wort hören und ihm glauben, also die Schar unter dem Worte. Alle andern Bestimmungen sind daran orientiert und nur insofern bedeutungsvoll, als sie dem Ausdruck geben. Das besagt zugleich, dass Kirche hier seltsam betont unter dem Blickwinkel ihrer einzelnen Glieden gesehen wird. Hören, glauben und nachfolgen muss jeweils unvertretbar der Einzelne, auch wenn er das in der Bruderschaft tut . . .' (pp. 74 f.).

(Incidentally, he rightly calls attention also to the neglected future tense in the Johannine eschatology, pp. 127 f.). This individualism, which, as I have shown, can be illustrated from many aspects of the Fourth Gospel, is perhaps its most characteristically Hellenistic feature. But Käsemann does not relate it, as I am suggesting should be done, to the Johannine emphasis on realization in the eschatology (see Käsemann, *op. cit.*, pp. 34 f.).

Once it is seen that 'realisation' goes with attention to the individual, it is illuminating to find that, as soon as we turn to I John, which is addressed to a community, the future type of eschatology comes back into prominence. Realized eschatology, to be sure, is not absent, by any means, from the Epistle. There are: ii 8b '. . . the darkness is passing and the true light is already shining'; iii 14 'We know that we have made the transition from death to life, because we love the brothers'; iii 24 'And whoever keeps his commandments remains in him (Christ) and he (Christ) remains in him'; iv 16b '. . . he who remains in love remains in God, and God in him'. (With the last two compare the passage just discussed, John xiv 22.) But, on the futurist side, we have such explicit phrases as ii 18 'Children, it is the last hour [i.e., the climax is soon to come]; and, just as you heard that Antichrist was coming, so now many Antichrists have come: so we know that it is the last hour'; ii 28 'And now, children, remain in him, in order that, when he appears, we may have confidence and not be ashamed

[1] There is a critical examination of Käsemann's thesis in G. Bornkamm, *Geschichte und Glaube*, Erster Teil, *Gesammelte Aufsätze*, Band III (München 1968), 104 ff.

before him at his parousia'; iii 2b '. . . we know that, when he appears, we shall be like him . . .'. (Note, however, that φανερούν is also used of the incarnation in the past—iii 5, 8; cf. iv 9); iii 19b (?) '. . . in his presence, we shall quiet our conscience . . . .' (if that is the meaning); iv 3 (like ii 18); iv 17b '. . . that we may have confidence on the day of judgment, . . .'.

Thus, the Gospel and the Epistle, placed side by side, illustrate precisely the principle I have formulated, of the distinction between the individual scale and the corporate in respect of the realisation or otherwise of eschatology; and I find no difficulty in believing the Epistle to be by the same author as the Gospel. In the Gospel he is concentrating mainly on the individual's relation to Christ and shows, in generalised terms, that this is, in its essence, a matter of life and death. Consequently, the future tense recedes. In the Epistle he is addressing a specific—and collective—situation, and immediately the future tense comes back into greater prominence.

Returning, then, to the Fourth Gospel, it is possible to see such future reference as it does contain, not as vestigial relics, nor as interpolations, nor as concessions, merely, to convention, but as those points at which, now and again, the individualistic message is set side by side with the more collective (and, therefore, still future) expectation, of which the writer is all the time aware. The most notorious example of the sharp, paradoxical juxtaposition of the two is John v 25 'Indeed and indeed I tell you, the hour is coming, and already is, when the dead will hear . . . .'. But in v 28, already quoted, the future tense reigns (momentarily) alone.

And the view that the two are indeed held side by side, without the one being swallowed up by the other, is made the more plausible by a consideration of the resurrection narratives of John. Those interpreters who think of John exclusively as the theologian who fuses together into a non-temporal whole the various aspects of tradition which Luke, by contrast, sets out in the temporal succession of his narrative, have difficulties here. The *noli me tangere* saying (xx 17) clearly implies a future ascension. It is artificial and forced (with due respect to great commentators who hold otherwise) to read it in any other sense. And the fact that (as is often noted, for no-one can escape it) John shares with Luke an extremely materialistic interpretation of the resurrection body is in keeping with my contention that John is not repudiating

or transcending time-sequences. He, too, reckons with a distinct period during which the Lord was physically visible and tangible. Here, then, is independent evidence that Johannine thought is not 'above time'.

Thus, attention to the distinction between the individualistic and the corporate, and to the distinction between the language of the Johannine Gospel and that of the First Epistle gives good ground, in my belief, for seeing John as employing much the same eschatological *framework* as Luke, although, within this common framework, he concentrates, in the Gospel, on the relation of the individual to Christ. I believe that L. van Hartingsveld's work on Johannine eschatology[1] has received less attention than it deserves. It is a weighty criticism of Bultmann and others. But, although van Hartingsveld gets extremely close, on p. 208, to the individual/collective formula, when he criticises Bultmann for an individualistic interpretation, it seems to me that he might have applied it more thoroughly to the eschatological problem as a whole; and I venture to hope that this note of mine may help to explain certain eschatological features which van Hartingsveld has correctly detected. The same principle may, I believe, be applied to Pauline eschatology.[2]

---

[1] *Die Eschatologie des Johannesevangeliums* (Assen: a doctoral dissertation defended in June 1962).

[2] There are some allusions to it in my article 'The Influence of Circumstances on the Use of Eschatological Terms', *J.T.S.* n.s. XV. 1 (April 1964), 1 ff.

JESUS DER ZEUGE GOTTES

Zum Problem des Doketismus im Johannesevangelium

VON

E. SCHWEIZER

Zürich

Die Frage, ob nicht der johanneische Christus in fast doketischer Weise als ein göttliches Wesen beschrieben sei, das, wenngleich in menschlicher Gestalt, doch ohne menschliche Anfechtung über die Erde, ja durch die Passion hindurchschreitet, ist seit langem gesehen und durch E. Käsemann [1] wieder neu und in aller Schärfe gestellt worden. Hier soll nur auf einen einzigen Zug des vierten Evangeliums hingewiesen werden, der nicht in dieses Bild hinein passt. Man kann es, sehr abgekürzt und thesenartig, ausdrücken: Jesus ist für Johannes nicht der „Offenbarer" [2]; er ist der Zeuge Gottes [3].

Th. Preiss hat schon auf den Rechtscharakter und das Motiv des Rechtsstreits, das hinter dem Einsatz Jesu für Gott steht, hingewiesen [4]. Hier soll eine andere Seite des „Zeugnisses" Jesu für Gott kurz erwähnt werden. Käsemann spricht von den „langen Monologen", in denen Jesus — im Unterschied zu den „Sammlungen von Einzelsprüchen" bei den Synoptikern — spricht [5]. Das ist freilich richtig, wenn man traditionsgeschichtlich dem Ursprung

---

[1] Jesu letzter Wille nach Johannes 17, 1966, 14 ff. Vgl. 132: „(der) über die Erde schreitende Gott Jesus".

[2] So R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 1963, oft.

[3] Genauer müsste man sagen „der Zeugnis Ablegende, der als Zeuge für Gott Eintretende", da bei Johannes (inkl. die Briefe) bekanntlich μάρτυς fehlt, während μαρτυρεῖν und μαρτυρία öfter vorkommen als im ganzen übrigen NT zusammen, vor allem aber — abgesehen von Apk. i 2.5, iii 14, xxii 20 (und Apg. xiv 3 ?) — nur hier auf Christus bezogen sind.

[4] EvTh 16, 1956, 289-310; vgl. auch J. Blank, Krisis, 1964, 198 ff. J. C. Hindley, Witness in the Fourth Gospel, SJTh 18, 1965, 319-337, bes. 325-28 betont die Eigenart dieses Zeugnisses: erst das bestätigende Handeln des Vaters verleiht ihm seine Überzeugungskraft, sodass existentielle Beteiligung und Erfahrung eingeschlossen ist: vii 17 (332 f.). In der Schweiz nicht zu finden war N. Brox, Der Glaube als Zeugnis (München 1966).

[5] a.a.O. (Anm. 1), 48.

der Reden Jesu nachgeht. Achtet man aber redaktionsgeschichtlich auf die Darstellungsart der Evangelisten, dann ist zu sagen, dass es Matthäus ist, der Jesus in langen, ununterbrochenen Reden sprechen lässt, ja ihn geradezu programmatisch am Anfang allen Wirkens als Prediger auf dem Berg auftreten lässt in einem immerhin drei Kapitel umfassenden Monolog, auf den später noch mehrere grosse Redekomplexe folgen. Dem gegenüber ist geradezu auffällig, wie sehr Johannes, besonders am Anfang seines Evangeliums, Jesus als den darstellt, der im (freilich johanneisch gestalteten) Gespräch dem Hörer nachgeht, ihn an seinem Ort sucht und einen Weg mit ihm geht.

Die synoptische Perikope von der Berufung der ersten Jünger ist hier durch i 35 ff. ersetzt. An die Stelle des blossen Vollmachtswortes Jesu „Folget mir nach!", das wunderhaft den sofortigen und vollen Gehorsam auslöst, tritt bei Johannes das Gespräch, in dem der menschliche Zeuge für Jesus, der fragende Jünger, der in seiner besonderen Individualität ernst genommen wird, und schliesslich der, besonders bei Nathanael, ausdrücklich auf die Probleme des ihm begegnenden Menschen eingehende Jesus ihre Rolle spielen. Exemplarisch wird darin sichtbar, wie Jesus jeden Einzelnen den gerade ihm zukommenden Weg zum Glauben führt. In ii 1 ff. wird in die überlieferte Wundergeschichte der Dialog mit Maria eingefügt, der die Schwierigkeiten des Glaubens im Verständnis des Handelns Jesu aufzeigt und beantwortet [1]. In ii 13 ff. wird die Tempelreinigung geradezu zum Zeugnis, das die Jünger zum Glauben führt und sich mit dem Unglauben der Gegner auseinandersetzt [2]. Das erst durch Jesu Tod und Erhöhung zum Ziel kommende Glauben der Jünger wird ausdrücklich zum Thema. Erst recht ist iii 1 ff. als Dialog mit dem Zweifel konzipiert, wobei sichtbar wird, dass erst der in Frage gestellte Mensch, der aus seiner vermeintlichen Sicherheit heraus ins Fragen hinein geführt wird, verstehen kann. iii 22 ff. ist eine ausgesprochene Diskussion mit Johannesjüngern. In iv 1 ff. wie in v 1 ff. oder ix 1 ff. wird der Mensch durch Jesus von Schritt zu Schritt dem Glauben entgegengeleitet, wobei dieser vom Menschen zurück-

[1] Maria ist offenbar der Typus des "gläubigen " Menschen, der meint, Jesus zum Wunder drängen zu können (V. 3), und lernen muss, auf die von Gott gesetzte „Stunde" zu warten (V. 4) und alles ihm zu überlassen (V. 5).

[2] Die Jünger lernen an der Schrift, Jesu Handeln zu verstehen (V. 17 und 22), während die, die ein Zeichen *fordern*, dieses nicht sehen können, weil sie es ganz anders erwarten (V. 18-21).

zulegende Weg noch zusätzlich durch allerlei berichtende Züge (Szenenwechsel, Zwischenzeiten, Rolle anderer Menschen) hervorgehoben wird. Vom Jakobsbrunnen bis in die samaritanische Stadt, vom Teich in den Tempel und in die durch die Heilung ausgelöste Diskussion und Verfolgung hinein, von der Blindenheilung über die Tage des Verhörs und der Ausstossung bis zum Augenblick des vollen Glaubens begleitet Jesus dabei den Menschen, dem er Gott bezeugt. In iv 43 ff. ist eine traditionelle Geschichte mit ganz anderer Pointe zum Bericht über das Werden des Glaubens in der dialogischen Begegnung mit Jesus umgestaltet worden [1]. Ist schon in den Synoptikern die Speisung der Fünftausend dazu benützt worden, den Unglauben der Jünger zu schildern, so wird sie bei Johannes geradezu zum Anlass einer Auseinandersetzung mit dem messianischen Missverständnis des Volkes (V. 14 f.), dem theologisch diskutierenden Unglauben der an Mose Gebundenen (V 30 ff.) und den Glaubensnöten der Jünger Jesu (V. 60 ff.); auch das daran anschliessende Petrusbekenntnis ist ganz anders als bei den Synoptikern als Frage nach dem Verbleiben der Jünger bei Jesus ausgestaltet. Kapitel vii und viii sind durchwegs dialogisch, und auch die Hirtenrede in Kap. x ist nicht nur die direkte Antwort auf die Fragen von ix 40 f. [2], sondern wird auch in V. 19-21 und 22-24 ausdrücklich auf die Zweifelsfragen der Menschen hin ausgerichtet. xi 1 ff. ist fast ein Musterbeispiel für das Eingehen auf die Glaubensschwierigkeiten und -irrtümer der Jünger wie der Schwestern des Lazarus, bei dem Jesu ganzes Handeln, sein Zögern, sein Weinen, sogar sein Beten nur seelsorgerliche Hilfe zum Glauben sein soll. Nach xii 30 erfolgt sogar die Gottesstimme nur aus diesem Grunde. Erst recht zeigt sich Jesu Eingehen auf die Fragen, die Missverständnisse, die Glaubensschwierigkeiten der Jünger in den Kapiteln xiii-xvii. Selbst das Verhör vor Pilatus in xviii 33 ff. ist so gestaltet, dass der Angeklagte von Anfang bis zu Ende in seinem Richter den suchenden Menschen sieht und ihn zu gewinnen sucht, und schliesslich weist die Fürsorge des Gekreuzigten für Mutter und Lieblingsjünger wie die des Auferstandenen für seinen zweifelnden Jünger in die gleiche Richtung.

[1] E. Schweizer, EvTh 11, 1951, 64-71 = Neotestamentica, 1963, 407-415.

[2] Vgl. S. 165, Anm. 2. Freilich spielt in der johanneischen Antwort hier wie anderswo die Überzeugung mit, dass Glaube ausschliesslich Gottesgeschenk ist, sodass der Unglaube dadurch in die Nähe prädestinatianischer Verstockung rückt. Das hängt mit dem Hintergrund des johanneischen Denkens zusammen.

Nun ist freilich zu fragen, was das alles wirklich heisst. Es ist ja nicht zu übersehen, dass es auch bei gnostischen Offenbarern so etwas wie einen Dialog gibt. Die törichten Fragen der Offenbarungsempfänger dienen ja geradezu als Kunstmittel, die Blindheit und Verschlossenheit der Welt für die göttliche Offenbarung zu demonstrieren und zugleich dem Offenbarer Gelegenheit zu geben, seine Belehrungen auf ein weiteres Gebiet auszudehnen. Sind die johanneischen Dialoge als solche Kunstmittel zu verstehen? An Stellen wie iii 4 oder xiv 5 lässt sich diese Frage wirklich stellen. Dennoch ist damit noch nicht das Ganze der johanneischen Dialoggestaltung erfasst.

Joh. i 35 ff. ist Umgestaltung einer alten Berufungsgeschichte, die Zug um Zug durch die Realität der Gemeinde zur Zeit des Evangelisten geprägt ist [1]. Nicht mehr der irdische Jesus ruft zum Glauben, sondern der Zeuge Jesu: Johannes oder der schon gewonnene Jünger. Nicht mehr Schiff oder Zolltisch müssen verlassen werden, sondern andere Heilsgestalten wie der Täufer oder dogmatische Vorurteile wie das von der Abstammung des Messias aus Bethlehem (vgl. vii 42!). Nicht mehr geschieht Gehorsam wunderhaft ohne Zwischenfrage, sondern echte Zweifelsfragen werden geäussert und, zwar nicht durch Argumente des Jüngers, wohl aber durch Jesus selbst, gelöst. Nicht mehr bleibt die Identität Jesu im Dunkeln, sondern am Ende steht der klar ausgesprochene Glaube an den „Messias", an den, „von dem Mose und die Propheten geschrieben haben". Hinter der Formung dieser Perikope stehen also Jahrzehnte konkreter Erfahrung in der Gemeinde und Hunderte von Menschen, die ihren Weg zum Glauben durch das Zeugnis der Jünger Jesu gefunden haben.

Ebenso offensichtlich scheint mir dieser Hintergrund in xiii 1-11 zu sein. Der Protest des Petrus gegen die Fusswaschung in xiii 6 ist der Protest des Menschen, der bereit ist, etwas zu leisten für Gott (xiii 37!), aber nicht einsehen kann, warum er solchen Sklavendienst Jesu annehmen sollte. Auch der Verweis Jesu auf die später, dh. nach Tod und Erhöhung Jesu folgende Lösung (V. 7) hilft noch nicht; der Protest des nicht aus der Gnade leben wollenden Menschen steigert sich nur (V. 8). Erst die „sakramentale" Erklärung Jesu, dass dieser Akt der Fusswaschung Anteil an ihm selbst und also am Heil gebe, scheint Glauben möglich zu machen.

[1] E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, [2]1962, § 11 f.

Freilich schlägt dieser sogleich in Aberglauben um; Petrus meint, dies hänge an der Quantität des Wassers und was von ihm gefordert werde, sei die Bereitschaft, an übernatürliche Kräfte, an ein verstandesmässig nicht zu fassendes Wunder zu glauben, sodass, je stärker er solchen Glauben ausübe und das Sakrament in Anspruch nähme, desto sicherer sein Heil garantiert sei (V. 9). Darauf kann Jesus nur auf die Einmaligkeit hinweisen, in der Heil geschehen ist und den Menschen grundsätzlich rein gemacht hat (v. 10) [1]. Ich meine, dass hier, ähnlich wie in vi 51-58, die in der Gemeinde aufsteigende Frage nach dem Sakrament dahin gelöst wird, dass dieses das weiterlaufende Zeugnis Jesu für den in seinem Leben, Sterben und Erhöhtwerden erfolgten Dienst der Gottesliebe ist, sodass der Mensch durch den Empfang des Sakraments seinen Glauben daran, dass er diesen Liebesdienst Gottes nötig hat und ohne ihn nicht heil sein könnte, ausdrückt.[2] Auch hier prägen also Jahrzehnte von Gemeindeerfahrung das Gespräch Jesu und die ganze Geschichte dieses letzten Abends mit den Jüngern.

Vielleicht ist es sogar möglich, die hinter Johannes stehende und sein Evangelium bestimmende Gemeinde noch näher zu beschreiben. Jedenfalls hat J. L. Martyn einen interessanten Versuch dazu unternommen [3]. Auf alle Fälle ist so viel deutlich, dass die Gefahr für die Gemeinde nicht etwa von gnostischen, sondern von eindeutig jüdischen, wohl rabbinisch-jüdischen Gegnern droht. Nicht die nach Ostern auftretenden Pseudopropheten und Falschmessiasse gefährden die Jünger wie in den Synoptikern (Mark. xiii 6, 21 f., usf.), sondern die, die „vor" Jesus gekommen waren (x 8) [4]. So sind es denn vor allem die Jünger Moses (ix 28 f.), die sich gegen Jesus sperren, und der eigentliche Vorwurf,

---

[1] εἰ μὴ τοὺς πόδας ist zu streichen.

[2] Ich halte vi 51-58 für von Johannes aufgenommene Tradition und sehe in xix 34 f. einen Hinweis auf die Sakramente; doch vgl. dazu EvTh 12, 1953, 341-363 = Neotestamentica, 1963, 371-396.

[3] History and Theology in the Fourth Gospel, 1968. Dagegen meint E. Grässer, Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium, NTS 11, 1964/5, 74-90, es handle sich nur um ein ideelles Judentum, das als blosses Stilelement dazu diene, die Krisis zu veranschaulichen, die Jesus in die Welt bringe.

[4] Überhaupt ist die Polemik hier, wie schon C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, 1953, 358 ff., erkannt hat, aufgrund von Ez. xxxiv gegen die falschen Hirten Israels gerichtet; das erklärt auch die Einleitung in ix 40 f.

der gegen ihn (und seine Gemeinde?) erhoben wird, ist der des „Enthusiasmus": er sei ein „Samaritaner" [1] und von einem Dämon besessen (viii 48, was Jesus gleich mit seinem „enthusiastischen" Satz vom Glaubenden, der keinen Tod mehr sehen werde, in den Augen seiner Gegner nur bestätigt: V. 51 f.; vgl. vii 20, x 20). Der einzige Gegenbeweis, der geliefert wird, ist denn auch wiederum typisch für den „Enthusiasmus": es ist die Vollmacht des Wunders (x 20 f.) und der Rede (vii 46 usw.). So spielt denn auch die Sabbatfrage eine wesentliche Rolle zwischen Jesus und seinen Gegnern (v 9, ix 14), und was die Jünger Jesu zu fürchten haben, ist der Ausschluss aus der Synagoge (ix 22, 34 f., xii 42 f., xvi 2), jedenfalls nie — wiederum in deutlichem Unterschied zu den Synoptikern — nichtjüdische Gerichte. Höchstens kann man sich überlegen, ob es nicht auch Judenchristen sind (viii 30 ff.), die gegen die johanneischen Gemeinde vorgehen oder sich mindestens von ihr abgesondert halten.

Sei dem, wie ihm wolle, klar ist auf alle Fälle, dass die Gemeinde, für die Johannes schreibt, verfolgte Gemeinde ist und sehr reale Leiden, ja den Märtyrertod zu gewärtigen hat: xv 19 f., xvi 1 f., 32. Mindestens hier ist von Doketismus keine Rede, sondern von höchst konkreten Nöten. Diese sind aber wiederholt und direkt mit den Leiden Jesu zusammengebunden. Sollte das wirklich so zu verstehen sein, dass die Realität von Not und Schmerz zwar bei der Gemeinde ernst genommen wird, nicht aber bei Jesus, in dessen Passion diese Leiden wurzeln?

Vielleicht liesse sich sagen, dass der johanneische „Doketismus" darin bestehe, dass der irdische Jesus, wie alle angeführten Beispiele ja zeigen, hinter dem in der heutigen Gemeinde lebenden erhöhten Herrn völlig zurücktrete, und dass dieser, so sehr er als der Gekreuzigte verkündet und bekannt wird, eben schon der Erhöhte ist, der, der schon gesiegt hat. Daran ist gewiss etwas Richtiges. Aber gerade wenn man so formuliert, scheint mir die Einsicht

---

[1] Vgl. auch den Vorwurf, er sei ein Galiläer (vii 41, 52); ferner die Anschauung von ihm als einem Propheten (iv 19, ix 17) oder dem Propheten (vii 40, vi 14). dem Gesandten Gottes (iii 34, vii 28, xii 49 f.), der seine Vollmacht durch Zeichen bestätigt (ii 18, vi 30), vor allem auch dem „Heiligen Gottes" (vi 69; dazu E. Schweizer, BZNW, 26, 1960, 90-93 = Neotestamentica, 1963, 51-55). Zur ganzen Frage eines samaritanischen oder galiläischen Ursprungs der johanneischen Tradition ist die umsichtige Besprechung in W. A. Meeks, The Prophet-King, 1967, bes. 313-318, zu vergleichen.

in die johanneische Passionsdarstellung möglich. In der Tat kommt Johannes vom Wissen um den her, der die Welt besiegt hat, wie die letzten Worte Jesu an seine Jünger lauten (xvi 33). Wie könnte die Gemeinde nach Ostern es anders sagen? Wie soll Johannes dann aber die Passion als Sieg Gottes schildern? Etwa so, dass er Anfechtung und Überwindung, Agonie und Gottvertrauen, Schmerz und Glaubensgehorsam abwechselnd hinter einander erzählt, als gäbe es Perioden der Passion und Perioden des Sieges, die sich folgen? Was er sagen möchte, ist weit mehr als dies: eben in Anfechtung und Agonie und Schmerz ist vom ersten bis zum letzten Moment volle Willenseinheit mit Gott, vollkommenes Zutrauen zum Vater, ganzer Glaubensgehorsam geschehen. Will man das aussagen, dann kann man eigentlich nur entweder die völlige Verlassenheit und Not des Karfreitags darstellen und nur durch den Einbau in ein ganzes Evangelium andeuten, dass hier Gottes Sieg erfochten worden ist (wie Markus es tut) oder dann das Licht dieses Wunders alles überstrahlen lassen, sodass man nicht mehr zwischen dunkeln und hellen Farben abwechseln kann, weil alles in Licht getaucht ist, ohne dass dadurch die Realität irdischen Schmerzes vergessen wäre. So versucht es Johannes: das Licht scheint in der Finsternis, wie er von i 5 bis zu xii 35 f. zu wiederholen nicht müde wird; die Erhöhung erfolgt in der völlig realistisch verstandenen Kreuzigung, wie schon iii 14 f. es ansagen [1].

Gewiss ist die Gefahr solcher Darstellung nicht zu übersehen. Man kann allerdings so missverstehen, als ob dieser Sieg einfach sichtbar zu Tage läge, etwa darin, dass die, die Jesus verhaften wollen, vor der Vollmacht seines Wortes zu Boden sinken (xviii 6). Nun weiss Johannes wohl um die Glaubenserfahrung, die das Wunder erlebt, und bezieht sie durchaus in sein Evangelium ein [2]; aber allzu deutlich ist doch, dass auch die Wunder Jesu (die dann während der eigentlichen Passion doch auch bei ihm sehr zurücktreten) niemals automatisch zum Glauben, sondern weit häufiger zur Verstockung führen. Vor allem ist die ganze Passionsgeschichte so erzählt, dass jedenfalls die, die nicht schon im

[1] Vgl. H. Schulte, Der Begriff der Offenbarung im NT, 1949, 19; Das Messiasgeheimnis ist hier viel radikaler; die δόξα braucht sich nicht zu verbergen, so verborgen ist sie.

[2] Trotz dem Vorbehalt von xx 29; in iv 46 ff. führt gerade die unzweideutige Erfahrung des Wunders zur letzten Stufe des Glaubens.

Glauben stehen, überhaupt nichts von Sieg, sondern nur die Niederlage Jesu vor Augen haben. So scheint mir, dass der oft monierte „Doketismus" der johanneischen Christologie letztlich nichts anderes ist als die Radikalität, in der Johannes im Irdischen den alles entscheidenden, die Welt überwindenden Sieg Gottes erblickt. Wenn dieser Irdische nicht einfach in einer vom Himmel her erfolgenden Proklamation Offenbarungsreden hält, sondern als der gezeichnet wird, der jedem Einzelnen, dem zum Glauben Bereiten, dem halbgläubigen Frager, dem ihn verurteilenden Richter nachgeht und ihn Schritt für Schritt auf seinem Weg begleitet, dann ist dieses Bild freilich vom nachösterlichen Herrn der Gemeinde geprägt; doch versteht der Leser, dass, was sich in der Gemeinde immer wieder abspielt, nur geschieht, weil der Sieg Gottes in jenem Liebesdienst erfochten worden ist, in dem Jesus von Nazareth jedem Einzelnen nachgegangen ist und ihn gesucht hat als der rechte Hirte, der für seine Schafe sein Leben aufs Spiel setzt und hingibt.

PS. Während dem Druck sind erschienen:

J. Becker, Wunder und Christologie, NTS 16, 1970, 130ff., der eine Theologie der Wunderquelle entwirft und Johannes selbst deutlich davon abhebt, — und L. Schottroff, Joh. iv 5-15 und die Konsequenz des johanneischen Dualismus, ZNW 60, 1969, 199ff., die den historischen, an den Fragen dieser Welt interessierten Jesus gegen den überspitzten Dualismus des Johannes in Schutz nimmt. Diese letzte Frage wird auch von W. A. Meeks in seiner Besprechung Käsemanns scharf gestellt (Union Seminary Quarterly Review 24, 1969, 420), obwohl er keinen Doketismus bei Johannes findet. Der obige Versuch mag zeigen, dass der johanneische Jesus sehr wohl an den Menschen und ihren Fragen interessiert ist, freilich unter der unmodernen Voraussetzung, dass das Heilsein ihres Verhältnisses mit Gott das alles andere Fragen Entscheidende ist.

DIE JOHANNEISCHE WENDE

VON

A. SEVENSTER

Jogjakarta

Der Evangelist Johannes ist nie ausschliesslicher Besitz der neutestamentlichen Wissenschaft gewesen. Sein Bild ist in der Geschichtsphilosophie immer wieder aufgetaucht, und sein Name wurde als Pate gebraucht und missbraucht, wo man die Geburt einer neuen Zeit wahrnahm. Das johanneische Zeitalter in der Kirchengeschichte oder in der Weltgeschichte: meistens das letzte, abschliessende, vollendende Zeitalter. Es geht mit dem allen wohl merkwürdig zu. Wenn das johanneische Zeitalter das letzte ist, so ist es unvermeidlich stets unser eigenes Zeitalter. So wirkt Johannes als derjenige, der die eigene Zeit einleitet. Und was ist schwieriger, als das Spezifische, das Neue, das geheimnisvoll andere unserer eigenen Zeit in Worte zu fassen. Es lässt sich leicht nachweisen, dass bei vielen Autoren, die Johannes auf diese Weise gebrauchen, der Bezug zum Johannes der neutestamentlichen Wissenschaft kaum mehr zu erkennen ist. Was bleibt aber andererseits von Johannes übrig, wenn wir sein Wirken in der Weltgeschichte nicht auch auf uns einwirken lassen? In diesem Beitrag soll versucht werden, ein Bild davon zu geben, wie in dem Briefwechsel zwischen Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock-Huessy Johannes als Epochemacher (durch Rosenzweig) dargestellt und (durch Rosenstock) verneint wird, und beide Korrespondenten später die Rolle des Johannes zu formulieren versuchen.

Die Korrespondenz beginnt im Mai 1916; die Briefschreiber sind beide an der Front, Rosenzweig auf dem Balkan, Rosenstock an der Westfront. Beide sind ungefähr 30 Jahre alt; beide haben bereits etwas veröffentlicht, aber ihre grössten Werke nehmen gerade in ihrem Denken Gestalt an. Darin ist Rosenstock zweifellos weiter als sein älterer Freund. Er ist in diesem Gefecht der Herausfordernde. So erlebt es auch Rosenzweig. Seit den entscheidenden Gesprächen von 1913, als Rosenzweig endgültig zur Synagoge zurückkehrte, hat diese Auseinandersetzung in der Luft gelegen. Deren Notwendigkeit spürten beide, aber die Kämpfer fühlten sich noch nicht bereit. Rosenzweig erkannte, dass er sich allein

dadurch, dass er gerade diesem Freunde gegenüber standhielt, in seinem neuen Judesein rechtfertigen konnte. Ganz kurz nach Beendigung des Briefwechsels (24.12.1916) schreibt er an Rudolf Ehrenberg: „Du weisst . . . . . , dass ich die nun einmal kommen müssende Neuauseinandersetzung . . . . als die notwendige und (*theoretisch*) abschliessende Probe auf mein Exempel erwartete, fürchtete, hinausschob" (Briefe 143). Das Verhältnis zu Rosenstock ist übrigens äusserst merkwürdig. Einerseits: dass ein Mann wie er aufrichtig Christ sein konnte, veränderte die Einstellung des damals noch in vieler Hinsicht liberalen Deutschen Rosenzweig gegenüber dem Christentum und damit auch gegenüber der Religion im allgemeinen und damit auch gegenüber dem Judentum. Er wurde gezwungen, sein eigenes Judesein ernstzunehmen (Brief 59, S. 72). Viel später allerdings, im Jahre 1919, schreibt er an Hans Ehrenberg, dass Rosenstocks Christentum für ihn eine Sache sei, die er kaum ernstnehmen könne. Er glaubt nicht an ihre Dauer und hält es beinahe„für „Stimmungssache" " (Briefe 368). Zudem ist er einfach auf alle Schwierigkeiten gestossen, die jeder spürt, der sich mit Rosenstock befasst: es ist ein solch' vulkanischer Ausbruch von Gedanken, Perspectiven, einzigartigen wissenschaftlichen Funden, vollkommen subjektiven, doch nichtsdestoweniger apodiktisch verfassten Überzeugungen in seinen Werken, dass jeder bei aller Verständnisbereitschaft doch immer wieder erstaunt davorsteht. Es ist oft einfach zu viel, es ist entmutigend. Dabei lässt Rosenstock niemanden in Ruhe. „Er zwingt jede Diskussion in die Form des Zweikampfes, während die *gute* Diskussion als Grundform die — Entdeckungsreise hat . . . .". „Er denkt sich zu wenig in den anderen hinein, ..." „das ist die Schattenseite seiner Lebendigkeit". (Briefe 312) Rosenstock sagt selbst bezeichnend in einer Verslitanei (1917): „Fanget an, ruf ich; Haltet aus, schweigst du". Und: „Nun seh ich dich wie eine Mauer starren/ Zu Schutz und Halt — ich ström' in off'nen Wellen;/Doch ist's bei dir vielleicht nur letztes Harren . . . . /" (Ja und Nein, 166/167).

Es ist tatsächlich ein Zweikampf. Vor allem zu Anfang ist es wirklich, als ob man zwei Boxer sich umeinander hin drehen, die schwachen Seiten des anderen abtasten sieht. Es beginnt verhältnismässig harmlos: Rosenstock, der im Urlaub gerade bei Rosenzweigs Eltern eine Ruhepause geniesst, schreibt über die Herausgabe eines Buches und teilt beiläufig kurz mit, dass er gegenwärtig in Kalenderform philosophiert. Rosenzweig gibt in

seiner Antwort zu erkennen, er vermute, dass der grosse Streit nun beginnen müsse, und ärgert sich ziemlich darüber, dass sein Partner geradeso tut, als ob er Nasenbluten hätte, und auf ebenso intrigierende wie irritierende Weise vage bleibt. Die Antwort bleibt wieder ausweichend. Obwohl Rosenstock den Anfang gemacht hat, geht Rosenzweig doch offensichtlich deutlicher auf sein Ziel los; er zwingt seinen Partner, nun mit der Sache herauszukommen. Im folgenden Brief bringt Rosenstock auch wirklich ein Beispiel dafür, wie er sich einen solchen Kalender vorstellt (es ist uns in diesem Rahmen nicht möglich, darauf einzugehen), und stellt fest, dass die Rolle des ewigen Juden ausgespielt ist; wer nimmt ihn noch ernst? Diese Bemerkung fällt beiläufig während einer Buchbesprechung, aber damit ist das eigentliche Thema angeschnitten. Doch wird es nicht direkt aufgegriffen. Rosenzweigs Antwort betrifft allein den Kalender. Derjenige Rosenstocks ist durchaus zeitlich, historisch: geht es nicht auch räumlich? Er macht einen Gegenvorschlag. Auf den ewigen Juden reagiert er nicht; allerdings reagiert er sehr scharf auf einen Seitenhieb auf Herman Cohen und sein trostloses „Liebe deinen Fernsten" (Briefe, 650); Cohen ist für ihn durch persönlichen Umgang mit ihm und Bewunderung für ihn eine Privatsache. Darauf geht Rosenstock unmittelbar ein: kann so etwas Privatsache sein? Das hat man von der Religion auch behauptet, und die Folge davon war: „private Religion führt zur Privation der Religion" (Briefe, 656). Der Brief klingt etwas belehrend. Es stimmt alles furchtbar genau, was da gesagt wird. Aber Rosenzweig sieht, dass die eigentliche persönliche Auseinandersetzung sich vielleicht gerade hinter dieser sauberen Darlegung verbirgt: Rosenstock meint eigentlich nicht Cohen, sondern was ihn ärgert ist vielmehr, dass Rosenzweig ihm gegenüber verborgen hält, in seinem Privatbereich verbirgt, wie sein eigenes Verhältnis zu seinem Judesein aussieht. Rosenstock hat über den Brief gesetzt: Mit-Jud. Das ist für Rosenzweig unerträglich: Rosenstock ist kein Jude, ist es nie gewesen, auch kein „Christ aus den Juden, aus der Beschneidung": so etwas gibt es nicht. Es ist eine Missgeburt aus der Missionstheologie. Warum? Weil die Rolle des Juden zwischen der Kreuzigung und Wiederkunft negativ ist und dieser Ausdruck, „Christ aus den Juden" positiv klingt. Der Jude, der zum Christen wird, wird es nicht als Jude, sondern „als Null", als Heide in gewissem Sinn, aber Heide vor dem Sündenfall. Das Kreuz ist ihm kein

Ärgernis gewesen (was kann er davon wissen: was weiss Rosenstock davon: er ist selbst in seinem Elternhause auch niemals Jude gewesen). Er ist ein Mensch, in dem „eine christliche Naivität lebt, „ein johanneischer Trieb, die Welt für einen mundus naturaliter christianus zu halten" (Briefe, 660). In seiner Antwort erkennt Rosenstock die negative Rolle an: er spricht sogar von der „jüdischen Verstocktheit", die ein christliches Dogma ist. Aber auch ein jüdisches Dogma? Hier liegt eins der Kernprobleme. Rosenstock sieht dies alles wohl: historisch *ist* er da, dieser Jude mit seiner Rolle, ein negativer Beweis für das Christentum zu sein; er *ist* es, ob er nun will oder nicht. Aber wie kann der Jude dies denn bewusst annehmen und erst recht bekennen? Auf die johanneische Naivität geht er (noch) nicht ein. Rosenzweig legt dies in seinem folgenden Brief näher aus. Diese Auslegung ist ziemlich schematisch. Auch aus diesem Grunde haben wir erst versucht, einen Eindruck zu geben vom Ton und Verlauf der Korrespondenz: gerade dieses Stückchen Kirchengeschichte in ihren Grundzügen könnte sonst vielleicht den Eindruck wecken, lediglich naiv und überholt zu sein. Hinter all diesen etwas schülerhaft anmutenden „Gelehrsamkeit" steckt der Hauptpunkt: gerade „Johannes" ist das Evangelium, das Israel eigentlich ganz nachsprechen kann; gerade die bei Rosenzweig so zentrale Erkenntnis: wer bei dem Vater *ist*, hat keine Bekehrung nötig; wenn man durch die Geburt dazugehört, warum sollte man sich dann anschliessen: dies alles kann wunderbar passend zum Ausdruck kommen in Worten, die dem Johannesevangelium entlehnt sind. Dergleiche sehr wesentliche und tiefe Vermutungen verschwinden fast hinter Theorien, die den Eindruck erwecken, als seien sie vollkommen undurchlebt und nachgesprochen. So ist es wohl mehr: zuweilen ist es, als ob Rosenzweig gerade seine tiefsten Gedanken, die das Überraschende und Zwingende einer Offenbarung haben, nicht in seine allgemeine Gelehrsamkeit zu integrieren versteht. Gut: die nähere Ausführung läuft darauf hinaus: ja, die Verstocktheit der Juden ist ein christliches Dogma; und wohl sozusagen das formale Dogma. Das erste Jahrhundert bildete das substantielle, inhaltliche Dogma (von Gott und Mensch); das zweite Jahrhundert begann mit dem formalen: dem historischen Selbstbewusstsein der Kirche, der Selbsterkenntnis: der Abgrenzung. In diesem Prozess wurde die Kirche zu dem, was sie ist: Schrift- und Traditionskirche mehr als Geisteskirche. Die hellenisierende Johanneskirche des ersten

Jahrhunderts kümmerte sich nicht um Paulus' Privattheorien über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium: sie lebte in der grossartigen Naivität des Pneumatikers. Doch dann kam die Gnosis, brachte das, was bei Paulus persönlich war (die Juden sind verworfen), und was sachlich war (Christus ist aus den Juden gekommen), durcheinander, und die Folge war: Marcion, der Paulus persönliche Auffassung zum Dogma verhärtete: die Juden sind des Teufels, und Christus ist Gottes (Briefe 667/668).

"Mann, wie treiben Sie Geschichte", reagiert Rosenstock; es ist ihm alles zu schematisch, zu schön nacheinander. „Sie sind ja Troeltsch + Harnack !" (Briefe, 683). Merkwürdig ist es, dass später die Rollen eigentlich vertauscht sind: Rosenstock wird zu grosser Schematisierung in seiner Geschichtsauffassung beschuldigt. Rosenzweig gibt eine prächtige Beschreibung dessen, was Geschichte ist: der Dialog der seltenen Augenblicke, worin das Lebende sich konzentriert und vielleicht nur einmal in einem ganzen Leben die Wahrheit spricht. Aber es ist, als ob Rosenstock es versteht, diese Definition wirksam werden zu lassen, während Rosenzweig eigentlich das historische Material aus seinem Zusammenhang löst, um es dann als Folie für seine Gedanken zu gebrauchen. Auf jeden Fall: gegen die Verwerfung dieses Schemas, in dem Johannes eine Rolle spielt, wehrt er sich nur schwach. Rosenstock sagt: ja, der grosse, naive „Pneumatiker Johannes": aber er war auch der erste und grösste Apologet. Und so trägt ja jede lebensfähige Gestalt mit den Lebenskräften auch die Kräfte zur Selbstverteidigung in sich: die Kraft zur Abwehr und Unterscheidung.

Übrigens nimmt dies im Briefwechsel allmählich einen zweitrangigen Platz ein neben zentraleren Themen: Verstocktheit der Juden und Judenstolz; das Christentum als wohl oder nicht Judaisierung der Heiden, u.a. Und vor allem auch: die Rolle des Alten Testaments: nach Ansicht Rosenstocks ist es im Verschwinden begriffen, weil es als Buch der Gestalten eigentlich in der Tat ersetzt ist durch die europäische Geschichte, worin Europa in Konzilien, Päpsten und Kirchenvätern nun „seine eigenen" Richter, Könige und Propheten hat. In seiner späteren Revolutionstheorie wird dies alles ausführlich ausgearbeitet. Doch haben wir dieses Thema auch hier kurz berührt, weil in diesem Zusammenhang ein neuer Versuch gemacht wird, Johannes zu mobilisieren. In Rosenzweigs Brief vom 30.11.1916 (Briefe, 706)

versucht dieser, die gemeinsame Grundlage zu finden. In etwas sind sie sich einig: „die überlieferten Epochen" müssen wir annehmen: Jahreszahlen wie 1789, 1453 (1517), 476 (313) sind traditionell und deshalb wahr; ja, sie enthalten das Wesen der Geschichte. In dieser Korrespondenz geht es nun vor allem um „1789", als Ende der Philosophie; hinfort wird „erzählend" philosophiert. Für das Philosophieren gibt es von nun an einen neuen Beweis, oft den einzigen, nämlich das Leben des Philosophen. Eigentlich ändert sich dann alles: die Kirche hat seitdem kein Verhältnis mehr zum Staat, lediglich zur „Gesellschaft". Der Grund und Sinn all' dessen? Die Kirche ist in ihre letzte Phase, die johanneische Phase, getreten. Das heisst: „sie ist substanzlos geworden, das Christentum ist erst jetzt, erst seitdem, ein vollkommenes *Wunder*". Ihre Vorgänger: die petrinische Kirche (bis 1517, Organisationskirche) und die paulinische (nach 1517, Wortkirche), waren noch reell begreiflich. Sie hatten tragende Realitäten in Hierarchie und Buch. „Jetzt aber ist sie *alles*, d.h. selber nicht mehr als etwas Besonderes konstituiert, hat sie auch kein reales Besondere ausser sich als ihre Folie als De-fini-tion ihres Besonderssein; es gibt kein konstituiertes Heidentum mehr . . . . . , es gibt nur noch das Christentum. Das ist, was die Johanneiker von Anfang an wollten und was nicht geschah, weil eben die Weisheit und das Reich noch nicht ihre Zeit erfüllt hatten" (Briefe, 707). Durch das Kommen dieser neuen Epoche sind die beiden zuvor genannten Epochen endgültig Geschichte geworden und können deshalb das Alte Testament ersetzen. „Die Kirche hat jetzt . . . . . selber etwas Historiegewordenes". Das Alte Testament kann also allmählich verschwinden.

Das sagen wir beide, sagt Rosenzweig. Und doch: warum wagen wir es nicht zu sagen: es *ist* verschwunden? Das sagen wir nicht, weil es „verschwinden wird" solange das johanneische Zeitalter dauert. Als Sammlung von „Typen" *ist* es schon verschwunden. Es *wird* verschwinden, in dem Masse wie die Weissagungen „als *erfüllt* nicht bloss behauptet, sondern (Inhalt der johanneischen Epoche!) *sichtbar erwiesen* werden". Wo das Christentum früher die Juden „nötig" hatte, um Paulus' Theorie in Römer 11 zu beweisen (so dass Duns Scotus selbst noch vorschlagen konnte, irgendwo auf einer entfernten Insel ein paar Juden „aufzubewahren", um sicher zu sein, dass beim Kommen der „Fülle der Heiden" noch ein paar Exemplare übrig bleiben würden), da

ändert sich nun alles. Das Alte Testament verschwindet, geht auf in der johanneischen Epoche; die Juden sind in ihrem Zusammenhang mit dem Alten Testament nicht mehr ein indirekter Wahrheitsbeweis des Christentums, sondern was davon noch übrig ist ausserhalb der theologischen Struktur, muss gerade wegen der „Saekularisierung" dieser theologischen Strukturen emanzipiert werden (nicht aus Vorliebe, sondern „aus Grundsatz, aus Zeitgeist, ja, wahrhaftig"). „So ist es (das Judentum) in dieser nur vor lauter sich vollendender (johanneischer) Universalität sich den Sinnen verflüchtigender entsubstanzisierter christlicher Welt der (einzige) Punkt der Kontraktion, der Beschränkung, und damit die Garantie der *Realität* jener christlichen Welt" (Briefe, 709). Letzteres („Garantie der Realität") bedeutet (wenn ich es recht verstehe, was bei all' den kurzen Andeutungen in Briefform noch die Frage ist), wenn man das, was im johanneischen Zeitalter geschieht, vergleicht mit einem chemischen Verflüchtigungsprozess fester Stoffe: die Tatsache, dass ein nicht zu verflüchtigender Rest bleibt, deutet einerseits auf die Realität der ursprünglichen Stoffe hin (der Realitätsbeweis); andererseits auf die Begrenztheit des Verflüchtigungsprozesses: es will noch nicht ganz gelingen. Das ist das Ärgernis.

Dies steht alles praktisch im letzten Brief. Rosenstock reagiert nicht unmittelbar darauf. Wir möchten nun auch diesen Briefwechsel verlassen und übergehen zum „Stern der Erlösung", der einige Jahre später geschrieben ist (1919) und in dem Rosenzweig das „johanneische Zeitalter" wieder aufnimmt. Vor allem den vorhergehenden Epochen, der petrinischen und der paulinischen, wird nun viel mehr Aufmerksamkeit gewidmet; aber das können wir leider hier nicht wiedergeben, sondern nur auf das hinweisen, was neu ist in der Beschreibung des johanneischen Zeitabschnittes. Nur etwas müssen wir wegen des Zusammenhangs, worin es in „der Stern" vorkommt, erwähnen: es steht in der Einleitung des dritten Teils, mit der Überschrift „Ueber die Möglichkeit das Reich zu erbeten". Die letzte, johanneische Phase der Geschichte erhält in diesem Zusammenhang ihr besonderes Gewicht, weil es der Zeitraum vor dem Kommen des Reiches ist, worin alles ankommt auf den Mittelweg zwischen dem Warten auf und dem „Herbeizwingen" des Reiches. „Kann man Gott versuchen", ist die einleitende Fragestellung. Das ist möglich, nämlich in dem Bitten um das Reich, das bis zum Ende springt;

das nicht sieht, dass der nächste Schritt auf dem Wege zum Ende immer der Schritt zum Nächsten ist. Es ist das unzeitige Gebet, worin die Liebe über den Nächsten hinwegzuspringen trachtet. Von daher kommen wir zum Gebet Goethes an sein eigenes Schicksal: „Schaff', das Tagwerk meiner Hände, hohes Glück, dass ichs vollende", (Stern, III, 20). Dieses Gebet ist das Neue: „Dies Gebet des Unglaubens, das doch zugleich ein ganz gläubiges, nämlich geschöpflich-gläubiges Gebet ist, betet hinfort jeder Christ .... Sie alle wissen nun, dass ihr Leben Eigenleben sein muss und grade als solches eingefügt ist in den Gang der Welt; sie alle finden die Rechtfertigung ihres Daseins in der Lebendigkeit ihres Schicksals" (Stern III, 30). Um ganz kurz (zu kurz eigentlich!) den Zusammenhang mit den vorhergehenden Epochen deutlich zu machen: petrinische, räumliche Ausbreitung der Kirche; paulinische: räumlich kommt die Ausbreitung zum Stillstand (keine Mission mehr!), aber die einzelne Seele, allein durch Glauben, absorbiert schliesslich, was bisher allein räumlich verbreitet war. Johanneische Epoche: in einer Synthese wird in dem Gebet an das eigene Schicksal zum ersten Mal eine lebendige Zeit geschaffen: ...„einen in sich selber fliessenden Strom, der den einzelnen Augenblick, statt in ihm weggeschlürft zu werden, vielmehr auf seinem Rücken ozeanwärts trägt ...." (Stern III, 36). Die johanneische Vollendung hat keine eigene Form; sie ist eher eine neue Kraft, die in den alten Gestalten wirksam werden muss. Wohl ist eins ihrer Kennzeichen der Eintritt einer neuen Gruppe in die christliche Welt, nämlich in die Befreiung und Emanzipation von den Juden (u.a.): aber auch dies hat keine neue Organisation zur Folge, sondern nur eine „Neubelebung der alten Kirchen, und hier allerdings, aus dem ewigen, von Haus aus gotteskindlichen Volk der Hoffnung, strömt unmittelbar die Grundkraft der neuen vollendeten Welt, die Hoffnung, den in Liebe und Glaube mehr als in der Hoffnung geübten christlichen Völkern zu ...." (Stern III, 32/33), „denn nur im jüdischen Blute lebt blutmässig die Hoffnung". Und mit diesen krassen Aussagen sind wir wieder zurück bei der durch Rosenstock zunächst so verhöhnten, später (als etwas, was am verschwinden ist und doch noch besteht) respektierten „Metaphysik von Abrahams Samen".

Wenn wir uns nun mit dem Johannesbild bei Rosenstock befassen, scheint es, als ob wir eine andere Welt betreten. Die beiden sind hierin kaum zu vergleichen. Die Geschichte hat bei ihnen

auch eine vollkommen andere Funktion. In einem Brief vom September 1910 an Hans Ehrenberg sagt Franz Rosenzweig, Gott sei nicht in der Geschichte, wohl aber in dem Prozess, durch den sie wird, in der Tat in dem ethischen Geschehen; nicht in dem fertigen Ganzen: der Geschichte (Briefe, 55). Und sieben Jahre später erklärt er derselben Person die Geschichte als den „Gang von der theoretischen Unberechenbarkeit des Vergangenen zu der praktischen Unberechenbarkeit der Zukunft" (Briefe, 205). Es ist als gehe das Wirken Gottes wie eine Erntemaschine durch das Kornfeld der Geschichte: der Ertrag wird mitgenommen, was zurückbleibt, ist ein Stoppelfeld ohne bestimmte Form oder Bedeutung. Wohl wird das später etwas anders, z.B. in dem bereits angeführten Geschichtsbild als einem Dialog von Monologen. Und doch bleibt es ein anderes Bild als was wir bei Rosenstock finden: auf den ersten Seiten der Schrift Ja und Nein sagt er, oder besser, lässt er sich sagen: „ich scheine das tägliche Leben der Völker und ihrer Glieder als Spiegelungen der Trinität verfolgt zu haben. Die Sprachen der Einzelnen wie der Nationen, die Zeiten der Liebenden und der Hassenden, die Geschichte der Reiche, der Kirche, der Gesellschaft habe ich für Spiegelungen der göttlichen Dreieinigkeit angesehen" (Ja und Nein, 9). Einig sind sich beide darüber: unsterblich ist in der Geschichte nur, was positiv oder negativ zur Offenbarungsgeschichte gehört (Rosenzweig, Briefe, 227); was für Rosenstock bedeutet: „. . . . Geschichte gibt es nur in der Zeitrechnung, für die Jesus massgebend ist" (Ja und Nein, 15). Der Unterschied hängt mit dem Offenbarungsbegriff zusammen: bei Rosenzweig begleitet die Ewigkeit die Zeit; bei Rosenstock bricht ein Stück Ewigkeit in die Zeit ein. Die Fleischwerdung des Wortes bleibt das bewegende Prinzip der Geschichte. „Die Heilsgeschichte besteht also aus den in die Welt eintretenden Ereignissen, den Heiligen, und sie hat nie aufgehört" (Soziologie II, 681). Darum sagen wir auch nicht: im soundsovielten Jahr nach Beginn des Heils, sondern: im soundsovielten Jahre des Heils. Übrigens geht es bei dem allen nicht um einen Unterschied an Einsicht, einen unterschiedlichen „Standpunkt", sondern um einen eingestandenen und im anderen respektierten Unterschied in der Berufung und Aufgabe. So kann Rosenzweig den gleichen Unterschied, mehr ethisch ausgerichtet, formulieren: „der Jude, der sich mehr mit der Wirklichkeit einlässt als er muss, der Christ, der sich weniger mit ihr einlässt als er kann, —

diese beiden verzögern das Kommen des Gottesreichs" (Briefe, 312). Denn natürlich ist das gehorsame Sichfügen in diese Heilsgeschichte für die Christen viel zwingender: „Eingeburten der Welt müssen wir werden" (Soziologie II, 572).

Auf Johannes kommt Rosenstock ausführlich im zweiten Teil seiner Soziologie (II, 572 ff.) zu sprechen. Es ist besonders schwierig, hier den Zusammenhang aufzuweisen. Die zugrundeliegende Theorie und der Strom der Fakten und Vorbilder sind hier kaum voneinander zu trennen. Die Darlegung der Fakten ist die Theorie. Auf einiges jedoch müssen wir hinweisen. Welches ist das Werk Christi? Die, wie Rosenstock es nennt, vier „Antiken" gleichzeitig zu machen. Christus kam, als die Zeit erfüllt war. Nicht das Kommen Christi ist die Erfüllung der Zeit, sondern: „Jesus wurde im ersten Augenblick geboren, in dem die Zeiten erfüllet waren" (Soziologie II, 272). Sie waren erfüllt, weil zu jener Zeit die vier „Antiken", Stamm, Reich, Volk und Publikum, neben- und durcheinander bestanden, räumlich, und doch ohne Zeitgenossen zu sein. Im römischen Reich sehen sie einander, sind alle vier nötig, während sie ursprünglich unabhängig voneinander bestanden dank ihrer Allgemeingültigkeit; und so entkräften sie einander. Die Sammelwut im römischen Reich von alledem, was in seiner Umgebung einzigartig war, wirkt desorientierend. Man weiss nicht mehr, worauf es hinauslaufen muss. Jesus stirbt, um den Menschen „die Orientierung wiederzugeben, indem er ihnen allen eine neue Richtung gibt" (Soziologie II, 272). Jesus ist ein Durchgangspunkt in der Geschichte: auf ihn strömt alles zu (und wirklich alles: sein Kommen ist ausgeblieben, bis in den „4 Antiken" die Menschheit vollends fertig geworden war), und in Ihm wird der Strom umgekehrt. Es wird nichts widerlegt, das Material wird geadelt und in neuem Zusammenhang brauchbar gemacht. Es gibt nach Christus lediglich eine Geschichte: wenn Jesus nicht *alle* Zeitströme in sich vereinigt, vereinigt er keinen. Wir müssen das Kreuz als Mitte der Geschichte akzeptieren, auch wenn unser Herz dabei schweigt. Es ist nun eine *„wissenschaftliche Forderung des Verstandes"* (Soziologie II, 281/282). All'diese, leider viel zu kurzen Andeutungen sollen deutlich machen: Christus ist eine Funktion der Weltgeschichte, die allerdings auch erst vollkommen deutlich werden kann, wenn die ganze Weltgeschichte fertig ist. Nicht dass der Geschichtsablauf Gottes Werk ohne weiteres erkennen lässt, sondern die ständige Wirksamkeit der Fleischwerdung des

Wortes erweist ihre Kraft. Nun wird Johannes insbesondere in Zusammenhang gebracht mit der Erlösung der Griechen, die auch zustande kommt durch die Wende, nämlich das auf-den-Kopf-stellen der Logoslehre. Dabei spielt zweierlei eine grosse Rolle: Johannes als Übersetzer und Johannes als Freund Jesu.

Als Übersetzer. Vor allem für die Griechen musste damals übersetzt werden. Nun ist Übersetzen bei Rosenstock nicht bloss ein technischer Vermittlungsprozess. Es ist nicht so als bestünde sozusagen ein unausgesprochener Gedanke, der in verschiedene Sprachen übersetzt werden könnte. Die Sprache spricht selbst und sagt genau das, was sie selbst ist, nichts mehr und auch nichts weniger. Die Sprache ist nicht ein Instrument, das ich beherrsche, sondern ein Lebensstrom, in dem ich lebe, der mich beherrscht. Wann und wie kommt es dann zum Übersetzen? Erst wenn das Bewusstsein vorhanden ist, dass es eigentlich nur eine Sprache, eine Welt, eine Geschichte gibt. Wenn Sprachen zurückgeführt werden können auf ihre eine Quelle. Das ist also keine technische Übersetzerarbeit, sondern es ist ein Versöhnungswerk, ein Gleichzeitigmachen der zerstreuten Elemente in dieser zerstückelten Welt. Es geht dabei nicht so sehr darum, was übersetzt wird, sondern wer „übersetzt" (Soziologie II, 578) wird. Und ein derartiges Übersetzen lässt eine Sprache nicht unverändert, unangetastet. Wenn eine Sprache noch dieselbe ist, nachdem eine neue Stimme in sie hineingetragen ist, dann hat diese Stimme auch nichts zu sagen gehabt. Darum ist das Griechische des Neuen Testaments, das Griechische, das die Stimme Israels in sich aufgenommen hat, zum Dolmetscher dieser Stimme geworden ist, eine neue Sprache. „Ein neuer Geist ist dem Griechischen durch das Uebersetzen eingehaucht" (Soziologie II, 573). Eine Sprache muss bekehrt, umgekehrt werden. Zur Übersetzungsarbeit gehört also auch eine Umkehrung, das Auf-den-Kopf-stellen des Gedankengangs einer Sprache. Die zuvor erwähnten 4 „Antiken": Stämme, das Reich (Vorbild Ägypten), das Volk (Israel) und Griechenland: alle vier sind im Begriff, gleichzeitig zu werden, sie müssen alle vier noch in neuer Form gebraucht werden; aber das Kreuz steht doch speziell zwischen Griechenland und Israel. Das Griechische, das in der akademischen, enzyklopädischen Welt Alexandriens von seinem Ursprung losgerissen worden war, das in der sinnlose Jagd auf das Neuste vom Neuen in Leerlauf geraten war, dieses Griechisch muss umgekehrt werden. Paulus hat auf dem Areopag

versucht, die Griechen in ihrer eigenen Sprache anzusprechen. Er suchte den Anknüpfungspunkt in diesem Trachten nach dem Neusten vom Neuen und machte den Gott, den er bringen wollte, zur letzten Neuigkeit. Rosenstock sieht dies Bemühen als einen der grossen Fehlschläge im Leben des Paulus an, der sich einmal dazu verleiten liess, den Unterschied zwischen dem Bringen des Evangeliums auf Athenisch und dem Verkündigen des Evangeliums in Athen zu übersehen. Johannes tut es in seinem Evangelium besser, und so ist er für Rosenstock der grosse Dolmetscher des Evangeliums in der griechischen Welt, und nicht Paulus wie gewöhnlich und auch für Rosenzweig (Briefe, 219). Was tut Johannes? Paulus versuchte (zwar nur einmal, dann war er geheilt), bei der Neugierde der Athener anzuknüpfen. Das Evangelium des Johannes ist „gegen die Neugier gestellt" (Soziologie II, 575). Rosenstock vergleicht Johannes mit Homer. Die Odyssee beginnt damit, irgendwo aus der Vielzahl seiner Taten das Bild des Odysseus wachzurufen: soviel hat er getan, erlebt, es kann vorerst allein angedeutet werden. So endet Johannes: die seltsamen Worte am Ende über die vielen noch unbeschriebenen Taten Jesu und die die Erde füllenden Bibliotheken. Wäre Johannes Grieche gewesen, so hätte er mit diesem Ende begonnen. Danach hätte er vielleicht seinen Wettlauf zum leeren Grab beschrieben: der Freund gewinnt ihn, lässt jedoch das Amt vorgehen. Danach der Bericht, wie Jesus das Amt Petri wiederherstellt, aber auch vorhersagt, dass der Lauf des Freundes, Johannes, in der Welt vielleicht auch stets freier bleiben wird: er wird oft eher da sein, usw., usw. (Rosenstock arbeitet die Möglichkeiten noch etwas weiter aus). Zum Schluss wäre das Zeugnis gekommen: ja, in diesem Menschen war etwas Göttliches. Wenn jedoch das Göttliche am Ende kommt, ist es eigentlich überflüssig. „Immer versucht der Humanismus mit seiner Formel Natur-Übernatur das Wort des lebendigen Gottes aus dem Leichnam der Welt abzuleiten" (Soziologie II, 581). Johannes jedoch beginnt mit dem ersten Gedanken Gottes bei der Schöpfung. „Gott hat aber so lange mit dem Fleischwerden seines Wortes: „Lasst uns den Menschen schaffen" gewartet, auf dass alle Zeiten und alle Völker sich in diesem Worte selber wiedererkennen könnten. Dazu mussten sie zu Harrenden werden, sie mussten sich sehen, sie mussten aus den Feuerflammen ihrer Gebete den überhimmlischen Himmel erstürmen, durch die Enttäuschungen ihrer Götzendienste die neuen Himmel und die Hölle

selber leer finden. Gott hat uns an unserer eigenen Person mitschaffen lassen" (Soziologie, II, 583). (Es geht hierbei natürlich nicht um ein „Mitwirken des natürlichen Menschen": es geht um „alle Zeiten und alle Völker", um den Lauf der Geschichte). So übersetzt Rosenstock den ersten Satz des Johannesevangeliums folgendermassen: „Im Anfang war die Sprachmacht". Und dieser Logos, die Sprachmacht, ist die Macht, die die Menschen zur Umkehr, zum Sprechen, zum Bekennen bringt. Sie, die Johannes den Täufer „bezwang, ihn als Lamm Gottes anzusprechen; die Mutter zwang, Wunder von ihm zu fordern .... Pilatus zwang, ihn als Messias der Welt kund zu tun" (Soziologie II, 584). Das ist die Wende: und zwar nicht: erst geschieht etwas, und dann verwischt es sich in dem Bericht darüber, in dem Gerede darum hin; sondern: Christus wurde erst ausgesprochen, danach kam der Gehorsam, wurden die Worte Fleisch. Die Sprachmacht wirkt weiter, wenn sie uns zum Bekenntnis zwingt und wir selbst die ersten verwunderten und gehorsamen Zuhörer unserer „eigenen" Worte werden. Aber es sind nicht unsere eigenen Worte, denn die Sprache hat begonnen, uns zu beherrschen. Das Evangelium von Johannes zeigt in seiner Gesamtstruktur, dass nicht jedes Wort ohne weiteres von gleicher Qualität und gleichem Wert ist. „Der Stufen der Wahrheit sind vier: die erste betritt kein Mensch, weil kein Mensch einen Baum oder ein Kind schaffen, aus nichts schaffen kann ....". „Die Sprache ist uns verliehen, um Gott nachzuschaffen. Diese zweite Stufe betritt nur der, dem sein eigenes Wort zum Schicksal wird". Die dritte Stufe ist das Zeugnis von diesem Geschehen durch den Freund des Bräutigams: wie z.B. Johannes selbst es ist. Und dann kommt die Literatur für das Publikum, „welche aber trotzdem leider bei den Griechen und bei uns gleichen Rang mit allen ursprünglicheren Sprachquellen beansprucht" (Soziologie II, 586). So ist also für Rosenstock der Epilog genauso geheimnisvoll-prophezeiend wie der Prolog.

Und schliesslich Johannes als Jesu natürlicher Freund. Warum wird gerade Johannes zum Dolmetscher für die griechische Welt? Der Neugierde hat er nicht, wie Paulus einmal, Zugeständnisse gemacht. Die Logoslehre hat er umgekehrt. Aber da ist noch etwas, wodurch er für den Griechen verständlich wird, da es auch ihm bekannt ist und von ihm verehrt wird: die Freundschaft. Ebensowenig wie die Freundschaft zwischen David und Jonathan an Israel gebunden ist, geht es auch hier um ein „ausserjüdisches,

ausserbiblisches, aussergeschichtliches Faktum im Leben des Johannes, das er mit den Griechen teilte". Das konnte der Grieche, der Humanist, verstehen. Johannes als der Jesu am nächsten stehende unter den Aposteln musste ihn als den Fernsten, als den Christus, beschreiben. In dem Bild vom Freund des Bräutigams, der sich über das Glück seines Freundes freut, in dieser Novelle, die die Freundschaft voraussetzt, wird es dem Griechen ins Herz gelegt. Denn die Freundschaft war schon ein gemeinschaftliches Erlebnis vor Christus, ein „ökumenisches Frühstück des Abendmahls unserer Rasse" (Soziologie II, 587). Als Partner in der Freundschaft wird Jesus den Griechen verständlich, zugänglich. Dass dies nicht auf Assimilation hinauslief, wie die Rede des Paulus auf dem Areopag, war möglich, weil Johannes die Spannung aushielt: er schrieb keine Memoiren über einen intimen Freund; obwohl Jesus sein „nächster, sicherster, geheimster Freund war", war er auch „der unsichtbarste, gefährdetste, öffentlichste; der fleischgewordene Wortsprachstrom und Geist" (Soziologie II, 579).

Wie wichtig dies alles für Rosenstock war und blieb, wird aus vielem deutlich. Der Verlag, worin er einige Jahre mit anderen, u.a. Karl Barth, zusammenarbeitete, hiess Patmos Verlag. „Hier bildete sich das johanneische Reich abseits der Kluft zwischen katholisch und protestantisch" (Ja und Nein, 107). In diesem Kreis hatte man auch keinen Respekt mehr vor den „Feinheiten der Gegensätze Glauben und Wissen, Kapital und Arbeit, Objekt und Subjekt" (idem, 155). Denn „Patmos" ist das Symbol für die „Ewigkeitserfahrung jedes einzigen betenden Menschen". „Patmos verkörpert den Mittelpunkt des Heute, an dem ein Stück ewigen Lebens in die Zeiten einbricht, als das die Zeiten und Räume neu einrichtende Kreuz der sich wandelnden Zeiten und der verwandelten Räume" (id. 73). Johannes ist Rosenstocks Schutzpatron. Er war es, „der wusste, dass das Wort Fleisch werden muss. Und deshalb erlaubte ihm Jesus, von der sichtbaren Kirche unabhängig zu wirken" (id. 81). Und gerade in dieser unserer Zeit haben wir auf Geheiss dieses Schutzpatrons eine dergleiche Vollmacht nötig: denn es geht nicht darum, für die taubgewordenen Ohren des modernen Menschen noch einmal zu formulieren, was die Kirche lehrt, die Frage lautet vielmehr: „wie wird der Mensch glaubwürdig?" (Dies alles wird im Zusammenhang mit einem Angriff auf Karl Barth gesagt. Diesen vollständig wiederzugegen, würde zu weit führen, aber eigentlich

nötig sein, um beiden gerecht zu werden. Die Entfremdung zwischen den beiden wird für spätere Generationen, die den Bereich von Glaube und Theologie in einer weiteren Perspektive zu sehen begonnen haben, wohl einmal eins der hervorstechendsten Merkmale dieser Zeit werden können. Rosenstock wird Barth, glaube ich, nicht gerecht. Der von ihm zitierte Brief Rosenzweigs ist im Wesen viel nachsichtiger (Briefe 469)). Wie dem auch sei, für Rosenstock ist Johannes auch Begründer einer neuen Zeit, oder besser, Begründer neuer Zeit, ein Schöpfer von Zukunft. Dies geschieht jedoch in engem Zusammenhang mit seiner historischen Funktion. Und das ist nichts Zufläliges: „*Das* Denken lohnt sich nur, das „ein Mass *ausser* sich selbst, im *sichtbaren* Wandel Gottes, hat" " (auch bei Miskotte, Götter, 43).

Bei Rosenzweig wird Johannes viel leichter von seinem Platz in der Geschichte abgetrieben in das Meer der Fakten, mit soviel anderen Fakten, die sich erst wieder zusammenfügen in nicht primär historisch bestimmten Bildern. Nach der meisterhaften Analyse von Miskotte: „In der Stern der Erlösung wird über Heidentum und Christentum wie über geistige Komplexe, historisch-psychische, überpersönliche Welten, mythische Bilder des Geisteslebens gesprochen, wobei in erster Instanz weder nach dem wirklichen Verlauf der Dinge, noch nach der mitgegebenen, beabsichtigten Wahrheit gefragt wird, wobei Rosenzweig als *Phänomenolog ‚avant date'* eine Reduzierung bis zum Schauen der Struktur erstrebt und vollzieht" (Geloof en kennis, 257). Im Zusammenhang mit der Frage, ob bei Rosenzweig das Reich nun „kommt" oder „wächst", bemerkt Miskotte anderswo, dass „Rosenzweig sich zu der Einsicht getrieben sah, dass „Wachstum" in diesem Fall doch eigentlich nichts zu tun habe mit dem stillen Fortgang der allgemeinen Zeit" (id. 292). Vielleicht lässt sich das auch biographisch erläutern: es ist als ob Rosenzweig sich zuweilen auflehnt gegen die Übermacht der Tatsachen. Einerseits muss man, mit Miskotte, die Todeserfahrung im Weltkrieg als *die* drängende Erfahrung bezeichnen, die das Thema des Stern der Erlösung bestimmt. Jedoch in einem Brief nach Hause vom Mai 1917 schreibt er: „ich leugne *jeden* ernsthaften Einfluss des Krieges auf irgend welche Menschen. In meinem Fall ist das besonders unsinnig . . . ." (Briefe, 209). Nur widerwillig liefert dieser durch die Ewigkeit gerufene sich an die Zeit aus, und dies gerade, um das Kommen des Reiches nicht zu verzögern.

Beide stellen die „johanneische Wende" in einen breiten Zusammenhang. Es bedeutet nicht allein: „die Kirche verschwindet als Institution". Vielmehr ist das Verschwinden nahe: die Nationalstaaten, Hellas als Ideal der Wissenschaft, Israel: alles in einer Gesamtsicht, die es für den modernen Menschen alles vielleicht viel anstössiger macht, die uns jedoch die Geburtswehen der neuen Zeit realer vor Augen führt.

Wäre der Verfasser dieses Artikels nicht der Sohn seines Vaters, so hätte dieser Artikel nie auf einen Platz in dieser Schrift Anspruch erheben können. Dass er es wohl ist (und zwar mit grosser Dankbarkeit), hat ihn gezwungen, sich an das Thema dieser Sammlung zu halten und einen gewissermassen gezwungenen Gegenstand zu wählen. Dieses Thema musste unter gewissen Einschränkungen ausgearbeitet werden: die Fürstenlande Javas haben in Bezug auf Bibliotheken nicht viel zu bieten. So trägt dieser Beitrag vielleicht mehr den Charakter einer Wiedergabe dessen, was den Verfasser beschäftigt: so wie früher zu Hause zuweilen erzählt wurde, mit welchen Freunden wir umgingen. Vielleicht berühren diese Freunde meinen hochgelehrten Vater bisweilen etwas seltsam. Nun ja, es ist nicht zum ersten Mal, dass sich in unserer Familie das eine theologische Anliegen in merkwürdigen Sprüngen weiterentwickelt.

Übersetzt aus dem Holländischen von R. Drewes-Siebel.

BIBLIOGRAPHIE

Franz Rosenzweig, Briefe. Unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgewählt und herausgegeben von Edith Rosenzweig. Schocken Verlag, Berlin 1935. Zitiert als „Briefe", mit der Seitenzahl (nicht der Nummer des Briefes).

Franz Rosenzweig. Der Stern der Erlösung. Lambert Schneider Verlag, Heidelberg Zitiert nach der dritten Auflage (1954) als „Rosenzweig Stern."

Eugen Rosenstock-Huessy, Soziologie, in zwei Bänden. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1956. Zitiert als „Soziologie I und II."

Eugen Rosenstock-Huessy, Ja und Nein. Autobiographische Fragmente, herausgegeben von Georg Müller. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1968. Zitiert als „Ja und Nein."

K. H. Miskotte, Geloof en Kennis, Theologische Voordrachten. Uitgeversmaatschappij Holland, Haarlem 1966. Zitiert als „Geloof en Kennis".

Kornelis Heiko Miskotte, Wenn die Götter schweigen, Vom Sinn des Alten Testaments, Chr. Kaiser Verlag München 1963. Zitiert als „Miskotte Götter".

REMARKS ON THE HUMANITY OF JESUS IN THE GOSPEL AND LETTERS OF JOHN

BY

G. SEVENSTER

Leiden

The questions with which we are to be concerned arose in my mind whilst reflecting on the correct exegesis of the well-known words in John xix 5: Behold the man! Consequently, we shall begin with some exegetic observations on this much-discussed text.

The very first question which we should be asked is whether we should indeed read anything special into these words. Certainly, there remains the possibility of attaching a simple interpretation to this text without searching for a deeper, hidden significance behind the words; nor is it surprising that many an exegete has accepted such an interpretation as a starting point and some have been content to go no further. Thus it seems to me that even the conception of Weizsäcker, for example, when he translates in his famous version: "und er sagte zu ihm: Hier ist der Mensch!" whereby Pilate does nothing but declare in the most natural way: "Here is the man!", is by no means totally excluded. Nevertheless, the context makes it probable that Pilate's statement does express a certain reaction to the astonishing appearance presented by Jesus, wearing the crown of thorns and the purple robe. Shall we now understand and accept, as does one exegete, that these words represent an "Appell an die Menschlichkeit"; that those particular words: "Behold the man!" are designed, above all, to arouse pity? [1] Surely it seems more appropriate to read another, a slightly ironic, inflection into the tone of the governor which ridicules the complaints of the Jews and dismisses their accusation that this man had wanted to make himself into a king as wholly ludicrous: Just look at this; this poor, pitiable man! This is the one who is supposed to want to be king! Many have argued in favour of this interpretation. To support this view is the fact that the words thus analysed,

[1] Adolf Schlatter, "Erläuterungen zum Neuen Testament" Part I: Die Evangelien und die Apostelgeschichte, 1936[5], p. 281.

form a logical sequel to the preceding statement in v. 4: "Here he is; I am bringing him out to let you know that I find no case against him". (cf. also xviii 38, xix 6).

This would correspond with the attitude of Pilate during the trial when, according to the gospel of John, the governor was continually attempting to undermine or minimize the claim of the Jews.[1]

As mentioned before, some would have it rest at that which is, also in my opinion, not entirely unsatisfactory. Perhaps we could go back to xviii 17 where the maid on duty at the door says to Peter: "Are you another of this man's disciples?" as well as, especially, xviii 29: "What accusation do you bring against this man?" In these instances, the evangelist would indicate that outsiders, i.e. the portress and the governor, speak of Jesus with a degree of disparagement as "a man" whereby again, moreover, an element of the "anti-docetic" tendency of the gospel could be revealed. Thus, Jesus was so very much a human being that whoever is confronted by him can see nothing but a very ordinary person of whom one speaks as "that man".

Notwithstanding, much may be quoted that definitely supports a deeper significance behind the words. I do not mean in the first place the use of the ἰδού in the text although it does deserve attention that ἴδε and ἰδού occur repeatedly in John (i 29, xi 36, 16, 29, 31, i 36, 47) and then, in each case it would seem, in order to give particular emphasis to what immediately follows.[2] But what is more important is that we should in fact assume a link between the verse which is the subject of our discourse and xix 14: ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν. It would then seem that the evangelist wishes to bring out that he of whom was just said: "Behold the man" is now exclaimed: "Behold your king". Also with this last word, the writer in that case intends a deeper sense; that which the governor uttered with a degree of sarcasm represents a very profound truth for all who read the gospel with belief.

This last statement leads us naturally to our third argument which should, in my opinion, count heavily. It is sufficiently well-known that a number of the texts in the fourth gospel either have or are assumed to have a second meaning. Even if this kind of

[1] Cf. H. van der Kwaak, "Het proces van Jezus", 1969, p. 72-187.

[2] See Blass-Debrunner, "Grammatik des neutestamentlichen Griechisch", 1959[10], 147.

treatment is not entirely foreign to the synoptic gospels, such a tendency for allusion is peculiarly characteristic to the fourth gospel. In this we are, of course, primarily thinking of the well-known utterance of the high priest in xi 50 to which a later allusion occurs in xviii 17. Other texts refer simultaneously to the theme of the cross and the subsequent exaltation with the following expressions: ὑψωθῆναι(iii 14, xii 32 and 34) and δοξασθῆναι (vii 39, xii 16, 23, xiii 32; xvi 7, xvii 1-5.) Furthermore, the pericope ii 18-22 where Jesus speaks of the destruction of the temple and its raising within three days, alluding thereby to the temple of his body; the inscription of the cross (xix 19); the words of ii 14: "My hour has not yet come"; the double meaning of πνεῦμα at the beginning of John iii and the ἔδωκεν in iii 16, xviii 28, xix 40 as well as the τετέλεσται in xix 30 and ἐγώ εἰμι in, for example, viii 24 and 28. All words into which can, and indeed should, be read more than is evident from a first reading.[1] On the basis of the given indications, it does therefore not seem too far-fetched to allow the text of John xix 5 a deeper meaning than it seems to express at first sight. Pilate too, then, says more than he thinks. Here, he is prophesying in the same way as Caiaphas.

We come thus to our most important question. If, in fact, the text mentions Jesus in a specific manner as "the man", we must immediately be aware that this too may be understood in more than one sense. Most important is to distinguish between two concepts: 1. Jesus is the man in the sense of the true man, the prototype man, the man after God's will, the image of God, the new norm made flesh and an example for our human existence.[2] 2. Jesus is the man in the sense that he has absorbed himself in our broken and sinful humanity; the man who fulfills a unique task of redemption in the bearing of this deep humiliation which should, in truth, be borne by mankind; the man who in our place has thus undertaken to suffer the most grievous affliction. It is self-evident that there exists no definitive answer for these questions. Yet is it possible to listen to the testimony presented by the gospel in its entirety and arrive at a certain measure of likelihood.

[1] Cf. O. Cullmann, "Urchristentum und Gottesdienst" (1944), 1956[7]; also his article, Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums, in: "Theologische Zeitschrift", 1948, pp. 360 ff.

[2] Some of the above-mentioned formulations in E. L. Smelik, "De weg van het Woord. Het evangelie naar Johannes, 1949, p. 261.

Beyond doubt, sufficient material is offered to warrant a further appraisal of the humanity of Jesus as presented in the gospel and the letters of John.

It is obvious that the writings of John under discussion repeatedly emphasize this humanity. Here we are thinking principally of instances which give a particular and sometimes clearly polemical stress to this humanness. Examples to illustrate this feature are found in the well-known texts of the gospel of John: i 14 (the Word became flesh) and xix 35. The letters affirm the point in the following passages: 1 John i 1; 2 John 7 and, especially, in 1 John iv 2 where against "many false prophets" is accentuated: "This is how we may recognize the Spirit of God: every spirit which acknowledges that Jesus Christ has come in the flesh is from God, and every spirit which does not thus acknowledge Jesus is not from God". We can furthermore point to an additional number of details which more or less intentionally accentuate the same aspect. Instances as mentioned in the above passages where there is reference to "the man" (xviii 17 and 29; cf. v 12 and viii 40) and the form of address—recurrent in the Synoptic gospels and used here too—of "rabbi" (i 38, 49, iii 2, 26, iv 31 amongst others). Then there are the texts which speak of Jesus' trouble and affliction (xi 35, xii 27); his hunger and thirst (xix 28); his weariness (iv 6); his bearing of the cross; his death and his burial. In the reporting of all these events the evangelist stresses this characteristic humanity to such an extent that we are not altogether astonished when the second letter (which, as the first letter, finds its origins after all, in the same spiritual framework as does the gospel) condemns those "who acknowledge not the coming of Jesus Christ in the flesh" in such strong terms as deceiver and an antichrist" (2 John vii-viii).

Our most important question now is, however, this: from what point of view is written so emphatically about this humanity? Perhaps we could discuss this with more positiveness if we had a more clearly defined picture of the refuted false doctrine. In this article we cannot go into the various hypotheses which others have expounded.[1] Let it suffice to say that much still remains uncertain and is likely to so remain. In the meantime there is one

[1] See in particular the exposition by Rudolf Schnackenburg, "Die Johannesbriefe", 1953, pp. 13 ff.

important aspect which needs not be doubted in spite of the relatively few data.

Quoting from the gospel we first of all begin with vi 53: "Truly, truly I say to you, unless you eat the flesh of the Son of man and drink his blood, you have no life in you. Whoever eats my flesh and drinks my blood has eternal life; and I will raise him up at the last day. For my flesh is real food and my blood is real drink". It is apparent that in this part of the text the words σάρξ and αἷμα most forcibly underline that only in the real life and death of Jesus can be realized what may be regarded as the gift of the last supper which is clearly alluded to. Reconciliation and the taking away of sin are evidently dependent upon the reality of the human life and death of the Son of God.

In the letters, I should like to start by referring to 1 John iii 5: "And you know that he appeared to take away our sins" and to iii 8: "For this purpose the Son of God appeared that he might destroy the works of the devil". In both these texts the incarnation is suggested through the aorist ἐφανερώθη and in both, this incarnation possesses a soteriological aspect; the taking away of sins and deliverance from the power of Satan. 1 John iv 10 gives witness to the same trend of thought: God has sent his Son (into a life in the σάρξ we may add in accordance with the writer's meaning; cf. 1 John iv 2 and John vi 53) "to be the expiation for our sins". Many other texts could thus be mentioned as, for example, 1 John i 7 where there is reference to the cleansing of sins through "the blood of Jesus Christ" which again implies the complete reality of Jesus' humanity by its reference to his death. In the same context 1 John ii 1 may be recalled to mind: "And if any one does sin, we have an advocate with the Father, Jesus Christ, the righteous". In my opinion these last words represent the dying of Jesus, the righteous, for the unrighteous whereby again the reality of his death is supposed.[1] As far as the gospel is concerned, it does not seem to be stretching a point unduly to seek a connection between, on the one hand, the strong emphasis on the "becoming flesh" and the total absorption into human life (see above) and, on the other, an equal stress on sacrifice and reconciliation. The latter is, for example, convincingly expressed by words at the beginning of the gospel (i 29, 36) as well as at its end (the τετέλεσ-

[1] Cf. Schnackenburg, op. cit., pp. 79-80.

ται in xix 30), in which Jesus' total earthly life is related to the (work of) reconciliation. This line which finds explicit expression in John vi runs through the entire gospel in describing the life of Him who became flesh.

Another important question which also has a bearing on our theme is whether the predicate "Son of man" in the pertinent literature of John applies to this humanity of Jesus. Many would answer in the affirmative and in so doing, would have in mind the Anthropos, the archetypal man of the gnostic myth.[1] According to them much that is typical of the gospel of John could be explained in the light of this myth which, indeed, in this view is considered of general importance as a background of this gospel. But in my view there are nonetheless strong objections to this trend of thought; the chief one being concerned with chronology. This is certainly the case with the Mandean gnosis which plays such an essential part in Bultmann's interpretation of the gospel of John. Moreover, various researches, notably those of Colpe, have made it clear that we must be extremely cautious also in dealing with other ideas concerning an archetypal deliver.[2] My second objection against the assumption of an influence on the gospel of John should carry considerable weight. If we are, in fact, intended to think of this as a background of the gospel, it should be a matter of surprise that so many current ideas governing the concept of the archetypal man are so conspicuously absent from the gospel itself. Apart from that, this hypothesis would make it difficult to understand the relationship to the Son of man as presented in the synoptic gospels; a relationship, which has been repeatedly and rightly stressed. Finally, the diverse texts in the gospel of John which many would consider as derived from the myths we have discussed, are open to other interpretations. In this I am particularly thinking of the "descending-rising" metaphor. This figure of speech which recurs on a number of occasions does in fact remind us of the myth; but this does not imply that we should

[1] Amongst others, R. Bultmann, "Das Evangelium des Johannes", 1941 and "Theologie des N.T.", 1958[3]; C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel", 1953, pp. 241 ff.; O. Cullmann, "Die Christologie des Neuen Testaments", 1957, p. 144 ff.; E. M. Sidebottom, "The Son of Man as Man in the fourth Gospel", Exp. Times, 1957, pp. 231-35.

[2] C. Colpe, "Die religionsgeschichtliche Schule, Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus", 1957 and by the same author, the article ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in Th. W., VIII, pp. 408 ff.

think exclusively of this mythological background. First and foremost because a number of studies have demonstrated that not only the concept of the Logos in John i, but also this idea of a katabasis and an anabasis should certainly remind us of Jewish Wisdom-literature. The very terminology of katabainein and anabainein is then easy to explain.[1] Furthermore, once the pre-existence of the Son of God is presupposed (and this is frequently the case already in pre-Johannine literature, notably in Paul [2]), this terminology suggests itself quite readily.

Should we now ask whether the appellation "Son of Man" nowhere denotes the humanity of Jesus? In answer to this question, I would like to remind the reader of the following: firstly, of the use of the Christological title in the Synoptic gospels. The term is there employed in connection with Jesus' future appearance as judge (e.g. Mark xiv 62 onwards) and his unique authority on earth (Mark ii 10). Besides these references there are passages which speak of his poverty and simple human life (Matt. viii 20) but, above all—evidently in allusion to Isaiah liii (cf. Mark x 45)—of his lowliness and future suffering. In the term "Son of man", I am persuaded on the basis of extensive argumentation, both features are united; the present lowliness and complete humanity of Jesus and the coming glorification, his suffering and triumph, even over death, in the future.[3]

Therefore it would seem probable that this particular term, already when used by the Synoptic authors, would refer not only to godly majesty and a unique authority but also to the humiliation and specific humanness of the Son of God. I think the same applies to texts in the fourth gospel which speak of the Son of man. Here, as an example, we may quote John vi 53: "Truly, truly, I say to you, unless you eat the flesh of the Son of man, and drink his blood, you have no life in you". Previously in this article, we have already drawn attention to the words σάρξ and αἷμα which, in this context, lend strong emphasis to the human life of Jesus. From a number of indications it would seem more than likely that the writer of the fourth gospel was acquainted with aramaic.

---

[1] Cf. also R. Schnackenburg, "Der Menschensohn im Johannesevangelium", N.T.S., 1965, pp. 123 ff. (in particular pp. 135-36).

[2] Phil. ii 6-11; 2 Cor. viii 9.

[3] G. Sevenster, "De Christologie van het Nieuwe Testament", 1948², p. 87.

On the basis of that knowledge and his reading of the Scriptures (Ezekiel, Ps. viii), he must have been aware that the words "Son of man" can also be interpreted as "man".[1] Here we would once more like to underline firmly that which was previously asserted: the peculiar predilection of the evangelist for allusion and play on words which have an ambiguous meaning (e.g. the term ὑψωθῆναι The expression "Son of man" was the most suitable for a twofold interpretation. Finally, I would like to come back to what has already been said in this article with respect to the deliberate and much repeated insistence on the humanity of Jesus; both in the gospel and in the letters. In the presence of the given indications [2] it is, in my opinion, a well-founded supposition that the evangelist in the texts in question wants to draw attention to the godliness of the Son of man who has come down to earth from heaven for the salvation of man (cf. also vi 27) as well as his complete humanity in the fulfilling of his characteristic task of redemption.[3] In accepting this exposition, I believe that other texts in John dealing with the Son of man are also open to explanation; in particular the phrases in the gospel which allude to the exaltation and glorification of the Son of man. Is it not a legitimate assumption that here too, completely parallel to the double sense of "exaltation", the term Son of man has a double meaning: the Son of man as man in the uttermost humility of his humanity at the exaltation in the first sense (at the cross) and the son of man in his godly glory at the exaltation in the second sense (to heaven).

---

[1] Cf. D. Völter, "Die Menschensohnfrage neu untersucht", 1916; A. Richardson, "An Introduction to the Theology of the New Testament", 1958, pp. 128 ff. and G. Quispel, Nathanael und der Menschensohn (John i 51), "ZNW", 1958 pp. 281 ff. This theory is too promptly dismissed in my opinion by F. Hahn, "Christologische Hoheitstitel", 1965, p. 20 and also by R. H. Fuller, "The Foundations of New Testament Christology", 1965, pp. 42-43.

[2] Here Isaiah 52, 13 should be recalled where about the Servant of the Lord is declared: ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα; in this passage there is also a combination of humility and glory which is wholly in accordance with the conception of John's Son of man discussed above. cf. also C. K. Barrett, "The Gospel according to St. John", 1955, pp. 179, 356.

[3] Cf. also M. J. Lagrange, "Evangile selon Saint Jean", 1947, p. 184: "Le fils de l'homme", non pas comme un titre messianique glorieux, mais pour insister sur sa nature humaine"; and F. W. Grosheide, "Het heilig evangelie volgens Johannes" Pt. I, 1950, p. 466. The fact that in the letters of Ignatius which are so closely related to the literature of John, the term "Son of man" is interpreted even more explicitly as "man" (Eph. xx 2, cf. vii 2) also supports the exegesis developed for the given text.

Let us now reappraise the quotation which was our starting point: "Behold the man" in John xix 5. We acknowledge the double meaning of the words but after deliberating the above expounded alternatives, we confess to a strong preference for the second thesis therein unfolded. Indeed, we do so all the more affirmatively because the characteristic terminology which is peculiar to the first interpretation—that of Jesus, the perfect man, the new man, the second Adam—is so conspicuously absent in the writings of John and does not even occur in, for example, the noted ἐγώ-εἰμι texts where, above all, we could expect something of this nature. In John xix 5 there is no question of the prototype Man. From the entirely unconscious declaration of the governor, we would therefore have Christ spoken of as the man who has profoundly absorbed himself into the life of human sin, accomplishing with obedience a work of redemption in bearing the load others should bear. A man of whom, immediately afterwards, testimony shall be given in the words: Behold your King. A man in the very depths of humiliation and yet the King!

A STUDY IN I JOHN

BY

J. SMIT SIBINGA

Amsterdam

. . πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ
καὶ σταθμῷ διέταξας.

In Nestle's edition of the Greek New Testament, the plan of the First Epistle of John is clearly indicated*. A blank space after ii 17 and a second one before iv 1 suggest a threefold structure. Apart from a Prologue (i 1-4) and an Epilogue (v 13-21), we have three parts:

A. i 5—ii 17
B. ii 18—iii 24
C. iv 1—v 12

In many translations, among which the New English Bible, and in several commentaries [1] the structure of the letter is set forth in the same way. So this arrangement is likely to be familiar to a great many readers, and it is bound to influence their understanding of the letter to various degrees.

At this point, Nestle followed the edition of Westcott and Hort (1881) [2]. The considerations which led these two scholars to their

* I am grateful to Dr. S. P. Brock of Cambridge, England, who corrected the English of this article.

[1] Fr. Hauck, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes, Kirchenbriefe* (Das Neue Testament Deutsch), Göttingen, ^{5}1949; Joh. Schneider, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes, Die Katholischen Briefe* (NTD), Göttingen, 1961; M. de Jonge, *De brieven van Johannes* (De prediking van het Nieuwe Testament), Nijkerk, 1968, p. 9: 'Een indeling van de brief is moeilijk te geven. Bepaalde cesuren zijn duidelijk, bijvoorbeeld die tussen 2:17 en 2:18, en die tussen 3:24 en 4:1 . . .' Cf. also F. Prat: 'Hort, le célèbre critique, a proposé une division de l'Épître qui, à notre avis, est irréprochable: trois sections comprises entre un prologue et un épilogue' (Jean Calès, *Un Maître de l'exégèse contemporaine. Le P. Ferdinand Prat, S.J.*, Paris, 1942, p. 175).

[2] In matters of typography, Eberhard Nestle's nine editions (1898-1912) conformed to Westcott and Hort. 'Exterior impressionis forma (litterae pinguiores, strophi, pericopae) in primis editionem Westcott-Hortianam sequitur', says his Preface (e.g. ^{5}1904, p. X). Erwin Nestle's first edition abandoned this rule when it seemed advisable to do so (see ^{10}1914, p. XV). In 1 John, the main divisions were retained, but the tenth edition already

presentation of 1 John are extensively known. Their correspondence on the subject of 'The Divisions of the First Epistle of St. John' was published in 1907 [1]. It is a highly interesting record of the patient and precise deliberation that prepared the way for their famous edition of the New Testament 'in the Original Greek'.

In a first proposal to Westcott, Hort divides the letter into three parts. The divisions are at the beginning of chapter iii and chapter v. Neither at ii 18, 'Children, it is the last hour', nor at iv 1, 'Beloved, do not believe every spirit', is there a major break. Westcott's division is 'very different'.[2] It does show a break at ii 17/18; and to this Hort replies: 'I gladly agree in making the first main division end at ii 17'.[3] Westcott also proposes to consider iv 7, 'Beloved, let us love one another', as the beginning of the third and last main part. This suggestion was never acceptable to Hort. But Westcott stuck to it, pleaded for its reception into the second edition of their Greek New Testament, and in his commentary (1883) defends that iv 1-6 belongs to the second main part. In later days, many scholars agreed that he was right on this point.[4] I think so too. However, in my opinion, his division between parts A and B at ii 18, which convinced Hort and which our Nestle text still favours, is a mistake. In a recent article, De la Potterie has taken the view that the passage ii 12-14 should not be separated from ii 15-28.[5] He argues from the formal structure of the whole passage, ii 12-28, and from the main idea behind it:

---

presents a somewhat confusing arrangement at, e.g., 1 John iii 1 and 13: a new line, but no capital. H. J. Vogels, *Novum Testamentum Graece*, Düsseldorf, 1920, also has, at least in 1 John, Westcott and Hort's divisions. On these in general see *The New Testament in the Original Greek*, Cambridge-London, 1881, [II,] Introduction, Appendix, p. 319.

[1] *The Expositor*, Seventh Series, vol. 3, 1907, p. 481-493.

[2] Ibidem, p. 483. The article in *The Expositor* of 1907 does not provide the dates of the various letters. However, they must antedate 1881. Westcott's commentary on the Johannine epistles appeared in 1883; some years, so, before Th. Häring, Gedankengang und Grundgedanke des ersten Johannesbriefes, in: *Theologische Abhandlungen . . . C. v. Weizsäcker gewidmet*, Freiburg i. Br., 1892, p. 171-200.

[3] *The Expositor*, 1907, p. 485.

[4] E.g. Merk and Bover in their editions; Moffatt in his translation; further Th. Häring, A. E. Brooke, R. Schwertschlager, F. M. Braun, I. de la Potterie.

[5] I. de la Potterie, La connaissance de Dieu dans le dualisme eschatologique d'après I Jn, II, 12-14; in: *Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à Monseigneur André-Marie Charue*, Gembloux, (1968), p. 77-99. See already: M.-É. Boismard, La connaissance [de Dieu] dans l'alliance nouvelle, d'après la première lettre de Saint Jean, *Revue Biblique* 56, 1949, p. 365-391.

the new covenant, which according to Jer. xxxi 34 bestows upon the house of Israel 'from small to large' (compare 1 John ii 12-14) knowledge of God (see 1 John ii 12-13, 20-21) and remission of sins (1 John ii 12). In this view of the passage, there is no break at ii 17/18. My argument in this article is quite different, but my conclusion confirms De la Potterie's opinion.

It seems also possible to provide the basis for an assessment of the integrity of the letter, on which—especially for 1 John v 14-21—opinions still differ.[1]

Our hypothesis originates from the study of Melito of Sardis. Melito's homily Περὶ τοῦ Πάσχα, a rather impressive specimen of the 'Asianic' rhetorical style, appears to conform to a scheme of syllables in such a way, that the length of smaller and larger sections amounts to a certain, often round number of syllables, and, presumably, was determined by the author according to this criterion. Starting from this hypothesis, one is able to discern a satisfactory plan of the entire homily, furthermore, to account for apparent irregularities or difficulties in its wording, and also to establish its true text in some doubtful instances.[2] Now the magic of numbers, as we moderns would say, or the science of numbers, as the ancients would perhaps rather call it, with its various applications such as gematria and 'isopsepha', was certainly not unknown to the first generations of Christians. We have 'triangular' numbers in John (xxi 11), Acts (i 15, xxvii 37) and Revelation (xiii 18), a case of gematria in the same book (xiii 18). And, to mention only him, Irenaeus could easily provide a few more instances of the fascination that this symbolism, or this 'wisdom', exercised on the minds of his contemporaries.

[1] See Professor J. N. Sevenster's censure of Bultmann's view that 1 John v 14-21 is no part of the letter, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 22, 1967-68, p. 451. On Bultmann's analysis of 1 John in general, see O. A. Piper, I John and the Didache of the primitive Church, *JBL* 66, 1947, p. 437-451, especially p. 449: 'I doubt therefore, whether Bultmann's attempts to use the difference in style as means of differentiating between three literary strata in I Jn can ever lead to any acceptable results'. Cf. E. Käsemann, Ketzer und Zeuge, *ZThK* 48, 1951, p. 307 (also *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen (1960), p. 182): '. . . dass man die Feststellung von Stilunterschieden nicht mehr zum Index und Kriterium verschiedener Hände im Brief wie im Evangelium machen darf. Diese Stilunterschiede beweisen grundsätzlich nichts gegen die ursprüngliche Einheit der hier ins Auge gefassten Werke . . .'

[2] J. Smit Sibinga, Melito of Sardis. The Artist and his Text, *Vigiliae Christianae* 24, 1970, p. 81-104.

On the other hand, it has become more and more likely to me, that the language of some parts of the New Testament deserves to be studied as *Kunstprosa* in its own right. The first letter of John may well fall into this category. Therefore, it seems worthwhile to analyse 1 John from the point of view of the structure and respective length of passages, determined according to the number of syllables.

We apply our hypothesis to the Nestle text, on the assumption that it represents or at least approximates the archetype of our textual tradition in a satisfactory way.

First, we look at six small sections that are easily recognizable as self-contained units.

a) 1 John ii 15-17

ii 15a	Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ.		15
b	ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ·	22	
16a	ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ,	8	
b	ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς	9	
c	καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν	11	
d	καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου,	10	
e	οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν·		15
17	καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ·	17	
	ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.	18	

Here we discern a formal structure 15 + (30 + 30) + 15 + 35 = 125. This scheme does not coincide fully with the logical structure: after the last word of *v.* 16a, κόσμῳ, there is no more than a short pause, and, logically, we should probably phrase as the punctuation in Nestle does. Nevertheless, the numbers 15 for *v.* 15a and *v.* 16e and the number 30 for *v.* 16b-d in the scheme do coincide with a logical unit in the text. *V.* 15a and *v.* 16e clearly correspond. *V.* 16e returns to the key-note κόσμος of *v.* 15a *per inclusionem*, and this *inclusio* is reinforced, one could say, by an isocolon: *v.* 15a and *v.* 16e both consist of 15 syllables. In *v.* 16e, this number is only achieved by repeating ἐστίν.

b) 1 John ii 18-19

ii 18a	Παιδία,		3
b	ἐσχάτη ὥρα ἐστίν,	7	
c	καὶ καθὼς ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται,	16	
d	καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν·	12	
e	ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.	15 / 50	
19a	ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν·	13	
b	εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν·	16	
c	ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν.	18 / 47	
		100	

As commentators have remarked,[1] and as translators ancient and modern[2] have sought to remedy, *v.* 19c is an *ellipsis*. The passage is perhaps not free from passion and anger; if so, this ellipsis may be considered an instance of *aposiopesis*.[3] In any case, from our point of view, the shortness of expression in *v.* 19c is as effective as the redundancy of ἐστίν[2] in *v.* 16e: in this way the number of syllables reaches a round figure.

c) 1 John iii 9-10

iii	9a	Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ,	18		
	b	ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει·	11		
	c	καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν,	9		
	d	ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.	10 /	48	
	10a	ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου·	23		
	b	πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ,	17 / 40		
	c	καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.		12 / 60	
				40 + 60 = 100	

In a typical 'Johannine' way, a positive statement, leading up to '. . . he is born of God' (*v.* 9d), is followed by a negative counterpart, leading up to '. . . is not of God' (*v.* 10b). Then, we have an additional subject, 'and (also) he who does not love his brother' (*v.* 10c), in a striking position. The Peshiṭta placed these words immediately after *v.* 10b$^{\alpha}$, and so has a much more natural sequence: 'Whoever does not do right and does not love his brother, is not from God'. In the Greek text, the function of *v.* 10c evidently is, to lead on to the next topic, Cain. And, for not including the additional subject, the statement of *v.* 10ab is only the more impressive in its wording. But this is also clear: at the same time, *v.* 10c rounds off the total number of syllables in this paragraph to exactly 100, and by its position it respects the 40 syllables of *v.* 10ab.[4]

---

[1] See, e.g., François Vatable, Étienne and Hugo de Groot in the *Critici Sacri*; C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, London, (1946), p. 52.

[2] After ἀλλ', Peshiṭta adds: 'they went out from us'; the New English Bible and the Greek-English Diglot: 'they went out'.

[3] Cf. Quintilian, Institutio Oratoria, IX ii 54 (Radermacher-Buchheit (1959), II, p. 157).

[4] In 1 John ii 29 and iii 7 the expression is ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην. Only in iii 10b the article τήν is omitted.

d) 1 John iii 13-16

iii 13	μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοί, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.		16		
14a	ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν,			22	
b	ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς·			10	
c	ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ.		12		
15a	πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν,		17		
b	καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν.		27		
16a	ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην,		11		
b	ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν·		17		
c	καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι.			18	
		(72	+ 28)	+ 50	= 150

Within this passage, thoughts are closely connected. *V.* 15ab specifies or supplements *v.* 14c, which of course comments on the world's hatred (*v.* 13). The implication of *v.* 14b is given in *v.* 16c. In contrast to *v.* 15ab, on those who hate, *v.* 16ab define what love really is. Taking into account this inner structure and, at the same time, the formal criterion of sentence-length, one could summarize the passage in this way: Christians know what hatred is and means: death (*v.* 13, 14c-15b; 72 syllables), but also what real love is (*v.* 16ab; 28 syllables [1]—in total 100 syllables). They belong to the world of life and love (*v.* 14ab, 32 syllables), and so have to lay down their lives for those they love (*v.* 16c, 18 syllables—in total 50 syllables). If we are right in so analysing and understanding the passage, it is, e.g., no longer a problem why *v.* 15 speaks about 'eternal life abiding in him', which a murderer has not, while *v.* 14 only mentions 'life' for the believers.[2] The words αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν in *v.* 15 simply meet a requirement of the formal scheme of the passage.

e) 1 John iv 11-12

iv 11a	ἀγαπητοί,	4			
b	εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς,		12		
c	καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν.		13 /	25	
12a	θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται·	11 /		15 /	40
b	ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους,	9			
c	ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει	8			
d	καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστιν.	18 /			35 / 75

[1] On the 'perfect' number 28, see, e.g., Philo, De vita Mosis, II, 84; De spec. legibus II, 40; De opificio mundi 101; Quaest. in Ex. 87.

[2] A. E. Brooke in his commentary puts it *very* mildly when he says that μένουσαν is 'not absolutely necessary to the sense'. Wohlenberg connected the word with *v.* 16; the Peshiṭta was, presumably, misled by it. Cf. the 'law

V. 11bc and *v.* 12 bcd deal, in a chiastic pattern, with the love of God (*v.* 11b and *v.* 12cd) and the love among men (*v.* 11c and *v.* 12b). *V.* 12a, with *asyndeton*, does not have an obvious function in this context. Probably because of the parallel in John i 18, it is usually considered to start the second line of thought, as the verse-division suggests. However, it seems to be well in keeping with the development of the same idea in 1 John iv 20-21, if we paraphrase iv 11-12 as follows: 'If God has had such love for us, we also ought to prove our love, that is, our love towards one another. For no one has ever seen God, or loved the invisible God without visibly loving his brother. And if we love one another . . .' It is possible, then, if not preferable, to understand the passage logically in accordance with its formal structure as set out above.

f) 1 John v 14-16

v 14a	Καὶ αὕτη ἐστιν ἡ παρρησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν,	17
b	ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ	17
c	ἀκούει ἡμῶν.	5 / 39
15a	καὶ ἐὰν οἴδαμεν ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὃ ἐὰν αἰτώμεθα,	20
	οἴδαμεν ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα ἃ ἠτήκαμεν ἀπ' αὐτοῦ.	21 / 41 / 80
16a	Ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θανάτον,	25
b	αἰτήσει, καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν,	10
c	τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον.	11 / 46
d	ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον·	10
e	οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ.	14 / 24 / 70 / 150

Whether this passage ends with *v.* 16 or only with *v.* 17, is somewhat doubtful. However, I take it that in *v.* 17 f. the author repeats some earlier statements, bearing upon what he has just said in v 14-16, the passage about intercession. If we are right in drawing attention to a structure which is determined by the exact number of syllables—in this case 80 + 70 = 150—it becomes clear, why the author, after using αἰτεῖν and αἰτεῖσθαι four times in *v.* 14-16, along with αἴτημα (*v.* 15), at the end employs, for the only time, ἐρωτᾶν: with this word his period will complete the round number.

---

of the increasing members' (Behaghel), for which we have an ancient testimony in Demetrius, On Style, I, 18 (W. Rhys Roberts, The Loeb Classical Library, no. 199 (1927), p. 308-310), cf. 52 (p. 334). I have not been able to consult H. Geiges, *Formen und Formeln der Aufzählung in der griechischen Sprache*, thesis Tübingen, 1936, quoted by G. Kiefner, *Die Versparung* (Klassisch-Philologische Studien, 25), Wiesbaden, 1964, p. 114.

From these six instances we conclude: the length of some sections in 1 John, measured in terms of syllables, amounts to such numbers as 100 (*b* and *c*), 150 (*d* and *f*), 125 (*a*) and 75 (*e*). This is just a statement of fact. Some interpretation comes in, when we state further that in several cases the logical structure and the pattern of syllables fit or suit each other,[1] and that sometimes this formal structure may help to understand the logic of a passage (*d*, *e*). Also, the pattern of *inclusio* is as evident from the syllable pattern as it is, in 1 John, from the choice of words and the arrangement of topics (see *a* and *b*).[2] In 1 John iii 13-16 (*d*) the pattern of syllables is somewhat more complicated, while on the other hand in 1 John v 14-16 (*f*) it is simple and straightforward.

Well-defined thought-units that are recognizable and recognized as such are, in 1 John, fairly rare. When asked how exactly the argument runs, often we can only answer in a rather vague way.[3] Considering this, I think the result of our enquiry so far is encouraging.

We now look at a second category of passages. Here, the function of the number of syllables or the structure of the passages is perhaps less obvious, and there is also more diversity in the numbers we find. But we shall also have the opportunity of studying the syllable pattern of larger sections.

g) 1 John i 5-10

i	5a	Καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία	10
	b	ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν,	17
	c	ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστιν	8
	d	καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.	14 / 49
	6a	ἐὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ	17
	b	καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν,	10
	c	ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν.	14 / 41 / 90
	7a	Ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν	12
	b	ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί,	9
	c	κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων	11
	d	καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.	25 / 57

[1] Section *a*: ii 16b-d (= 30) and 17 (= 35); *f*: v 14-15 (= 80) and 16 (= 70).

[2] See De la Potterie, as cited above, p. 195, note 5; M. Bogaert, Structure et message de la première Épître de Saint Jean, *Bible et Vie Chrétienne* 83 (1968) p. 33-45.

[3] Cf. C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, p. XXII: 'Any attempt to divide the work into orderly paragraphs must be largely arbitrary, and will indicate only in a broad way the succession of topics.'

8a	ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν,	15
b	ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.	18 / 33 / 90
9a	Ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν,	14
b	πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος,	8
c	ἵνα ἀφῇ τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.	26 / 48
10a	ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν,	13
b	ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.	19 / 32 / 80

The verses 1 John i 5 (or, at first sight, perhaps i 6)-10 form the first half of the section on light and darkness which ends at ii 11. It is marked by the phrases 'if we say' (*v.* 6), 'and if we live . . .' (*v.* 7), 'if we say (*v.* 8), 'if we confess' (*v.* 9) and once more 'if we say . . .' (*v.* 10), forming, for *v.* 6-10, a pattern *b a b a' b*, to which one may compare the use of ὁ λέγων . . . (three times) and other formulas in ii 4-11. With ψεύστην . . . *v.* 10 returns to the thought of *v.* 6, ψευδόμεθα, and with ὁ λόγος αὐτοῦ to ἡ ἀγγελία αὐτοῦ in *v.* 5: an *inclusio*. Furthermore, there is a close parallel between the end of *v.* 7 '. . . cleanses us from all sin' and the end of *v.* 9 '. . . cleanses us from all unrighteousness' and also between *v.* 8b and *v.* 10b. As a result of this, *v.* 9-10 correspond to *v.* 7-8.

The passage ends with a polemical note: 'if we say . . . , we are wrong', perhaps to be understood as: 'if some people say . . . they are wrong'.[1] Now Hort has already remarked, that *v.* 9 might 'be as well coupled with *v.* 10 as with *v.* 8'.[2] To my mind, the parallel between *v.* 7-8 and *v.* 9-10 indeed strongly suggests this, and the scheme of syllables, we may add, does so too. If, then, we couple *v.* 9 and *v.* 10, the false claim of *v.* 10 appears only as the opposite of the right attitude and practice of *v.* 9: 'we confess our sins, and do not deny that we have them'. In the same way it is possible to join *v.* 7 and *v.* 8: 'we walk in the light and do not deceive ourselves by pretending we do not need forgiveness'.[3] And, though *v.* 6 and *v.* 7 are closely knit together, *v.* 5 and *v.* 6 may also be taken together: 'in God is no darkness; so, if we live in darkness, we are not in communion with him.[4]

[1] For a polemical final note, compare 1 John ii 26, iv 6 and v 21, see below, p. 207; also iii 8 and 12 and James i 16.

[2] *The Expositor*, 1907, p. 489.

[3] On the importance of this theme, see E. Käsemann, Ketzer und Zeuge, *ZThK* 48, 1951, p. 306-309 (*Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, (1960), p. 182-185). 'Der 1. Johannesbrief entfaltet zum ersten Male in der Kirchengeschichte thematisch das Motiv des simul justus, simul peccator . . .'

[4] For the same idea, see 1 John ii 8-9. In the Greek text of i 5-10, I have introduced capitals at the beginning of *v.* 7 and *v.* 9. E. Lohmeyer, Über Aufbau und Gliederung des ersten Johannesbriefes (*ZNW* 27, 1928, p. 225-

So, the structure of 1 John i 5-10 may be symbolized in this way:

A b, a b, a' b,

corresponding to 90 + 90 +80 syllables. Why, in i 6, the author, who generally seems to have little use for *variatio sermonis*,[1] once uses τὸ σκότος instead of ἡ σκοτία (so five times) becomes evident: he had to watch quantity.[2] That Lohmeyer and Bultmann[3] were scarcely correct in preferring, in *v.* 7, the reading μετ' αὐτοῦ to μετ' ἀλλήλων, is likely from the variant μετ' αὐτοῦ itself: it is obviously a *lectio proclivis* deriving from *v.* 6. However, it would also spoil an aspect of this prose by upsetting the balance between *v.* 5-6 and *v.* 7-8: both phrases amount to exactly 90 syllables. For similar reasons, the variant Ἰησοῦ Χριστοῦ in *v.* 7 (cf. *v.* 3) is to be rejected.

h) 1 John i 3b-4

In the immediate vicinity of i 5-10, the end of the Prologue is made up of two sentences with a sum of 50 syllables.

---

263), p. 231, finds there is 'eine deutliche Kluft' between 1 John i 5 and 6. I apologize to Professor Sevenster, whose 70 years we gratefully honour, for not going into Lohmeyer's theory on the meaning of the number *seven* in 1 John.

[1] On stylistic variation in the gospel of John, see G. D. Kilpatrick, Style and Text in the Greek New Testament (Boyd L. Daniels, M. Jack Suggs (ed.), *Studies in the History and Text of the New Testament in honour of Kenneth Willis Clark* (Studies and Documents, 29), Salt Lake City, 1967, p. 153-160), p. 158: 'The practice of ancient writers about repetition of words varied .... About John I have frequently been in doubt ..' In John iv 51, he decides in favour of the reading υἱός which repeats the word used in *v.* 46, 50 and 53.

[2] On these two words, see Moeris (ed. J. Pierson, 1759, p. 354): Σκότος, οὐδετέρως, Ἀττικῶς. Σκοτία, Ἑλληνικῶς. Thomas Magister (ed. F. Ritschel, 1832, p. 333): Ὁ σκότος καὶ τὸ σκότος· τὸ δὲ σκοτία οὐκ ἐν χρήσει (in the Attic writers). An Atticistic correction e.g. in Micha iii 6 σκοτία] σκότος *II*; cf. Matth. iv 16 ἐν σκοτίᾳ ℵ^{b}BDWOr.] ἐν σκότει cett. = Is. ix 2 (1). In Acta Pauli, p. 8:32 (C. Schmidt, 1936, p. 58) one reads ἀπολείπετε τὸ σκότος, λάβετε τὸ φῶς, οἱ ἐν σκοτίᾳ θανάτου καθήμενοι. — Σκοτίᾳ should probably be emended into σκιᾷ, cf. Matth. iv 16; Luke i 79; Is. ix 2 (1). The same variant σκοτία] σκία is found in 1 John ii 8 f.

[3] See Lohmeyer, Über Aufbau und Gliederung, p. 232; R. Bultmann, Analyse des ersten Johannesbriefes, *Festgabe für Adolf Jülicher*, Tübingen, 1927, p. 139. In his recent commentary, *Die drei Johannesbriefe*, Göttingen, 1967, p. 26, Bultmann has modified his opinion. He now thinks the source read μετ' αὐτοῦ (see *v.* 6), but the author of 1 John changed it into μετ' ἀλλήλων. In *v.* 7 this is the correct reading.

i 3b καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ
Ἰησοῦ Χριστοῦ. 29
4 καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη. 21 / 50

Again, a small irregularity becomes more intelligible. If the author of our text aimed, at this point, at a total of 50 syllables, the two conjunctions in καὶ ἡ κοινωνία δέ . . . (*v.* 3b) need no longer surprise us.[1]

i) 1 John iii 1-12

Earlier we have already studied 1 John iii 9-10 (*c*) and iii 13-16 (*d*). In iii 11-12, there is a point of doubt: should the name of Cain be counted as one or as two syllables? Nestle and other editors [2] print Κάϊν. With the diaeresis, I count 81 syllables for *v.* 11-12; the numerical value of Καιν is: 20 + 1 + 10 + 50 = 81. Also, the sound of χάριν, in χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν, may have been intended to imitate Καϊν.[3] If then we accept two syllables for Cain, we may have to arrange 1 John iii 11-17 thus:

iii 11-12, 13-16, 17, or

81 + 150 + 49 = 280 syllables.

However, Westcott and Hort printed Καίν, though they must have known the Hebrew spelling of the name as well as anyone else. And indeed, positive Greek evidence in favour of the diaeresis is weak, and so it seems best to print Καιν [4], and to read the name as a monosyllable.

This means, that 1 John iii 11-12 should be assessed at 80 syllables. And with these, 1 John iii 1-12 consists of 500 syllables.[5] Divided into smaller sections:

---

[1] In 3 John 12: καὶ ἡμεῖς δέ . . . a translation such as 'but we . . . too' clearly fits the context. Rendering 1 John i 3b remains difficult.

[2] Tischendorf, B. Weiss, Von Soden, Merk. See J. H. Moulton-W. F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek*, II, Edinburgh, (1929), p. 84. Hebr. xi 4 is wanting in P^{46}, Jude 11 in P^{78}; but in this verse, P^{72} reads KAΪ at the end of a line.

[3] On the pronunciation of χ as kh, see F. Blass, *Über die Aussprache des Griechischen*, Berlin, [3]1888, p. 99-105. For other instances of sound effects in 1 John, see, e.g., ii 13 and v 5; ii 27 and ii 28 (*infra*, p. 205 f.).

[4] So, for the New Testament, the second edition of The British and Foreign Bible Society (1958) and the Greek-English Diglot.

[5] For 1 John iii 1-12 as a division, see, e.g., Hort in *The Expositor*, 1907, p. 487 and 490. As for the text of iii 1-12 modern editors mostly agree. The Greek-English Diglot for Translators (1961) has proposed to read, in iii 5, τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν; Von Soden gives τὰς ἁμαρτίας [ἡμῶν]. In the Greek New

iii: 1-3, 4, 5-7, 8; 9-10, 11-12, containing
134 + 30 + 100 + 56 + 100 + 80 = 500 syllables.

A subdivision into iii 1-8 and 9-12 suits both the contents of the passage and its form as we describe it, that is, in terms of the number of syllables: 320 + 180 = 500.

Gradually it becomes likely that our hypothesis indeed applies both to short paragraphs and to their arrangement into larger sections of the letter. So we necessarily come to the question: can we draw a plan of the whole letter with the help of the criterion of syllable count? A proposal for such a plan is set forth in the table at the end of this article. However, in an attempt at provisionally determining the major divisions of the letter, we shall—as we have tried to do all along—at first refrain from using the hypothesis.

The contents of a last main division (part C) are announced in 1 John iii 23. Here the author mentions a twofold command, concerning faith and love. As so often, the two parts of it are worked out in reverse order.[1] 1 John iv 7-21, on love, is followed by v 1-12 (or 13) on faith in the Son of God, which gives the believers the assurance of eternal life (v 13, 20, see already v 11 and 12).[2] 1 John v 1 enters upon the new subject, i.e. the first command of iii 23, suddenly and without transition; in v 11-13 the progress of ideas is worked out gradually, and *v.* 13 ends by reminding the readers that the subject was: their belief in the Son of God (see v 5 and v 1)—an *inclusio*.[3]

A key-note of the middle section of the letter is struck, I would say, in 1 John ii 29: '. . . everyone who does right is born of him', and in the reversal of this statement in 1 John iii 10. The passage immediately preceding ii 29, ii 27-28, forms an *inclusio* with ii 18 and 20. The 'anointing' of *v.* 27 links up with *v.* 20. The ἐσχάτη ὥρα of 1 John ii 18 (twice) is evoked again in the assonance of

Testament (Aland, Black, Metzger, Wikgren, 1966) the text is identical with Nestle's. This also applies to the editions of Vogels, Merk and Bover. For the number 56 (1 John iii 8), cf. Cicero, De republica VI 12 (K. Ziegler, 1964, p. 128).

[1] Cf., e.g., J. C. Fenton, Inclusio and Chiasmus in Matthew, *Studia Evangelica* [I] (TU 73), Berlin, 1959, p. 174-179.

[2] It seems that 'eternal life' is also the main idea behind the passage on intercession (v 14-16): as a result of the prayer of others, sinners may be saved to live.

[3] The total number of syllables in v 1-12 is 463, which is the numerical value of ἐντολή (see iii 23): 5 + 50 + 300 + 70 + 30 + 8 = 463. How are we to tell whether this is accident or intention?

σχῶμεν παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν . . (*v.* 28), for which one should compare, in a similar context, Ignatius, Ad Ephesios xi 1: Ἔσχατοι καιροί· λοιπὸν αἰσχυνθῶμεν . . . .[1] This seems to indicate that 1 John ii 27-28, though it adds little, belongs to ii 18 ff. Now an analysis of the section ii 18-28 brings out, along with this *inclusio*, a chiastic structure.

18ac	ἔσχατη ὥρα	28	σχῶμεν . . μὴ αἰσχυνθῶμεν
18b	the coming of the *Antichrist(s)*		the appearance of *Christ* [2]
20	anointing, knowledge	27	anointing, no need of instruction
21	I wrote to you	26	I wrote to you
	lies and truth	27	'true and not a lie'
22	to *deny* the Father and the Son	24c	to *remain in* the Son and the Father
23a	who *denies* the Son	23b	who *confesses* the Son
24a	Let what you heard from the beginning remain in you . . .	24b	If this remains in you what you heard from the beginning . . .

This chiasmus is carried through in some detail. In *v.* 27 we read 'true and not a lie', with the order of *v.* 21 reversed. Similarly, *v.* 24c has 'the Son and the Father' over against 'the Father and the Son' in *v.* 22, and the turning-point, in *v.* 24, is marked by a perfect symmetry of expression (abc.cba).

This scheme more or less dominates the part of the letter we are analysing.[3] Strikingly, however, 1 John ii 25 does not fit into the chiastic pattern, and the relation between *v.* 26 and *v.* 21 is confined to two words—perhaps only a verbal agreement. Yet, *v.* 25 and 26 sound two notes of major importance for the whole letter: the 'promise of eternal life' and 'the people who would lead you astray'. So, their function probably reaches beyond the immediate context. To my mind, the author wants to return, *per inclusionem*, to the opening theme of the letter. He has prepared this turn by ἀπ' ἀρχῆς in ii 24 (cf. 1 John i 1; but the expression recurs in ii 7 and 13 f.). Ζωὴ αἰώνιος in ii 25 makes it definite and unmistakable (see i 1 and 2; ii 25 is the first occurrence of the

[1] Note the difference with 1 John ii 28 μὴ αἰσχυνθῶμεν.

[2] *V.* 19 and *v.* 28 apply the verb φανεροῦσθαι to both the antichrists and Christ.

[3] Note that 1 John ii 28 is *also* intimately connected with the next paragraph: see in iii 2-10 φανεροῦσθαι (four times) and φανερά. Looking backwards from *v.* 28, one may describe *v.* 27 as winding up and leading over. So I consider ii 27-28 as a gradual transition to the second main division, of which it is already a part, see table, p. 208.

expression after i 2).[1] So the chiastic pattern of 1 John ii 18-28 is interrupted in ii 25 because the author wants to round off the first major division of his letter. Its final note, in ii 26, is comparable to the short 'last warning' which, rather abruptly, ends the whole letter (1 John v 21), and to the mention of the 'spirit of error' immediately preceeding the beginning of its last major division (see iv 6).

So far, we have determined a last main division, 1 John iv 7-v 21, and a first main division i 1-ii 26. In this way we are led to support the widely held view that 1 John is best divided into three main parts. Returning now to the significance of the number of syllables for the literary structure of the letter we can state a material fact which to my mind justifies the use of our hypothesis in the case of 1 John. If my count is right—and I think it is—part A (1 John i 1-ii 26) and part C (iv 7-v 21) are of exactly the same size: each consists of 1450 syllables.

We have already seen that in 1 John ii 15-16 (*a*) an *inclusio* goes along with the use of isocolon. Further, in 1 John ii 12-23 a similar device is applied on a larger scale: the beginning and the end, i.e. ii 12-14 and ii 20-23 consist of, respectively, 138 and 137 syllables. Moreover, the second main division, ii 27-iv 6, is framed by two sections (ii 27-28 and iv 4-6) of 119 syllables each. The same principle of congruency was, evidently, applied to the letter as a whole: its first and last main part are also of equal size.

It is, admittedly, not easy for us to imagine how the author—or, for that matter—the compiler, or perhaps the ancient scholar who edited this Greek text, went about to achieve this somewhat amazing result. Our findings raise a good many other questions as well. Yet, the significance of the study of a syllable pattern for the exegesis of 1 John has, I think, become evident.

One other point is also fairly clear. As it left the hands of its author, the letter included the last section, 1 John v 14-21. On this point, Professor J. N. Sevenster was right in not accepting Bultmann's verdict.[2]

---

[1] If *v.* 24-25, in this way, have a function of their own, it may be observed that 1 John ii 12-23 is, like iii 1-12, a section of 500 syllables. See the Scheme of syllables.

[2] See *supra*, p. 196, note 2.

Scheme of syllables for 1 John[1]

A.	i 1-4						186			
	5-10					260				
	ii 1-11						414/		600	
	12-14				138					
	15-17			125/					125	
	18-19		100/						100	
	20-23				137/				275	
	24-26					90/			350/	1450
B.	ii 27-28						119			
	29				36					
	iii 1-3		134							
	4-8		186							
	9-12		180/						500	
	13-17				199					
	18				25/				260	
	19-21					95				
	22-24					135/			230	
	iv 1-3						142			
	4-6						119/		380/	1370
C.	iv 7	44								
	8-12		200/						200	
	13-16				159					
	17-19					123				
	20-21				91/				250	
	v 1-5	186/							230	
	6-12					277/			400	
	13	39								
	14-16			150						
	17			24						
	18-20	141/							180	
	21			16/					190/	1450

[1] The underlying Greek text is Nestle's. Words between square brackets are considered as part of the text (1 John ii 24 and v 5). Ἰησοῦς is always a disyllable. A slanting stroke (/) indicates the addition of the figures in one column. The total appears to the right.

ΜΙΑ ΓΝΩΜΗ, APOCALYPSE OF JOHN XVII 13, 17

BY

W. C. VAN UNNIK

Utrecht

Our good friend and colleague to whom this collection of essays is dedicated with deep gratitude for what he has given us by his learning, wisdom and friendship, gave to one of his books the title "Do you know Greek?" (Leyden 1968). These words quoted from Acts xxi 37 were aptly chosen and not without that touch of humour which is so characteristic of Dr. J. N. Sevenster. Expressing as they do the astonishment of a Roman officer who discovers that his prisoner, the Jew Paul in Jerusalem speaks Greek, they are well fitted for a discussion of the use of the Greek language in Palestina during the first century A.D.

Are these biblical words of the title put as the text of a good sermon also supposed to be read as a personal question to the readers? Do you read your New Testament with the eyes and the ears of the first Greek readers? There is every reason to take this question to heart at a time in which the study of the classical languages in the schools is almost ruined and voices are heard recommending that we drop the study of the Bible in its original tongues from the theological curriculum. That would be a great loss to the well-being of the church, for no translation can do full justice to the shades of meaning of the original text which are only discovered by faithful observation of that text in its smaller and broader context.

In this paper we wish to use the question "Do you know Greek?" as a starting-point for an excursion in a somewhat different direction. There is one author in the New Testament to whom it has been put more than once, viz. the author of the Apocalypse. The phenomenon of the peculiar linguistic character of the "Book of Revelation" is well-known. At the beginning of this century Bousset wrote: "Durch das ganze Buch hindurch finden sich besondere und in solcher Menge nur in der Apk. nachweisbare grammatische und stilistische Härten, namentlich Vernachlässigung der Kongruenz, welche dem Sprachkarakter der Apk. sein eigentüm-

liches Gepräge geben".[1] In the introduction to his monumental commentary R. H. Charles published "a short grammar of the Apocalypse", because it was imperative to give special treatment to this particular element of the book.[2] J. de Zwaan declared that it is the worst Greek to be found in the New Testament.[3] In view of the special connections that exist between the Apocalypse and the Old Testament together with the so-called Pseudepigrapha it is obvious that one should take into account influence from the Hebrew. But, as far as I can see, present-day scholarship is not willing to explain these particularities by way of a translation from the Hebrew (or Aramaic). Must we then think of an author who wrote an (awkward) Greek while he thought in Hebrew or was this strange outward form used quite consciously? Scholars like Lohmeyer, Kümmel and Klijn are inclined to think that this peculiar language resulted from the author's intention. To quote Lohmeyers words: „Es ist ein Seher, dem das Hebräische die vertraute Sprache seiner heiligen Vergangenheit ist, dem das Aramäische als Muttersprache vertraut ist, der aber der griechischen Weltsprache nicht in vollem Masse mächtig ist. Aus der Vertrautheit beider schafft er in dem fremden griechischener Idiom eine neue Sprache von gewollter Einmaligheit deren Härte und Gewaltsamheit den Charakter eines θεῖος λόγος gewinnt".[4]

So far so good. But there are a number of facts that up till now have not been taken sufficiently into account. The language of the Apocalypse has been measured by the standards of Greek grammar and fell short. But if we look from this point of view, viz. that he wrote poor Greek, again at the book, we are struck by the fact that the author seems to be well acquainted with idiomatic expressions and concepts which betray his knowledge of the language current in Greek-educated classes. In previous articles I have drawn attention to some rather striking examples:[5]

---

[1] W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*[6], Göttingen 1906, S. 159.

[2] R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, Edinburgh 1920, vol. i, p. cxvii-clix.

[3] J. de Zwaan, *Inleiding tot het Nieuwe Testament*[2], Haarlem 1948, III p. 78.

[4] E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*[2], Tübingen 1953, S. 199, conclusion of his discussion of the language, S. 197-199. — Cf. W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, 12. Auflage von P. Feine; J. Behm, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1963, S. 340; A. F. J. Klijn, *An Introduction to the New Testament*, Leyden 1967, p. 173.

[5] W. C. van Unnik, *De la régle* Μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν *dans l'histoire du Canon*, in: *Vigiliae christianae* II (1949), p. 1-36; *A formula describing*

in the present contribution another instance of the same nature will be discussed.

Apoc. xvii gives the well-known vision of the whore Babylon and the Beast with seven heads and ten horns. In explanation of this vision it is said that the ten horns are ten kings, which is in accordance with Daniel vii 24; the features that follow in the explanation, however, are not found in Daniel nor in any other description in the Old Testament or the Pseudepigrapha. Among them is Vs. 13 οὗτοι μίαν γνώμην ἔχουσιν καὶ τὴν δύναμιν καὶ ἐξουσίαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ διδόασιν. This seems very significant because in Vs. 17 it is repeated with an extremely important addition by which the origin, the motive—power behind it, is indicated: ὁ γὰρ θεὸς ἔδωκεν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν ποιῆσαι τὴν γνώμην αὐτοῦ καὶ ποιῆσαι μίαν γνώμην καὶ δοῦναι τὴν βασιλείαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ. Apparently the fact that these kings had μία γνώμη is very remarkable.

Commentators have paid hardly any attention to this element which is so underscored by the writer himself. Charles remarks that γνώμην ἔχειν is a good Greek expression as is illustrated by some quotations from non-christian authors.[1] But he has nothing to say about the combination of γνώμη with μία which in the light of Vs. 17 is of much more importance. Wettstein had offered only one illustration from the lexicographer Pollux VIII 151 μίαν γνώμην ἔχειν, ἴσα βαίνειν, ἴσα πνεῖν, which is not very helpful except for the fact that it was a more or less standing expression. Bultmann simply remarked: "So μία γνώμη auch bei Demosth 10,59 ..... und sonst, auch bei Philo .... und Jos ..."[2]. He understands γνώμη as "Gesinnung, Wille", but for Vs. 17 offers an alternative "Beschluss, Entscheidung". This is reflected in some modern translations, *e.g.* Rev. Stand. Version: "for God has put it into their hearts to carry out his *purpose* by *being of*

---

prophecy, in: *New Testament Studies* IX (1962-63), p. 86-94; *"Worthy is the Lamb", the background of Apoc.* 5, in: *Mélanges-Béda Rigaux* (forthcoming).

[1] They are found already in J. J. Wettstein, *Novum Testamentum*, Amsterdam 1751, vol. II ad Apoc. XVII 13.

[2] R. Bultmann, γνώμη, in: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933, Bd I S. 717; he refers for other instances to the dictionary of Preuschen-Bauer, cf W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*[5], Berlin 1958, Sp. 323.

one mind . . . .", cf. Vs. 13 "These are *of one mind*";[1] Ed. Lohse: Vs. 13 "Diese sind *eines Sinnes*", Vs. 17 "Gott hat es ihnen ins Herz gegeben, seinen *Plan* auszuführen und nach *einem* Plan zu handeln".[2] This kind of differentiation is already found in an annotation of Kypke on Vs. 17 "Γνώμην ποιῆσαι hic primo loco notat *decretum exsequi*; posteriori loco vertendum videtur: *Decretum unum facere, unam inire sententiam.* Suadet id 1) vox μίαν. 2) v. 13 ubi simillime dicitur . . . . ."; he then gives a number of texts where the combination γνώμην ποιεῖν is found in Greek.[3] But not all translations adopt his interpretation; Lohmeyer has: Vs. 13 „Diese sind *eines Sinnes*", Vs. 17 „zu wirken seinen *Sinn*, und zu wirken *eines Sinnes*".[4]

The hint of Bultmann, useful though it is, does not give much light with its "und sonst", and the mere enumeration of places by Bauer does not tell us very much either. It is well-known from modern linguistics that words get their meaning from the context, and this "context" is not only the particular passage before us, in this case Apoc. xvii, but also the usage of the particular language or group. We say that "a word for the wise is enough." Certain words or expressions belong to a certain social, religious, philosophical etc. context which was or is known to the first readers, but may have disappeared with the change of time or circumstances. Did μία γνώμη belong to such a wider context and had it certain "overtones" for the ancient reader which we have lost?

This context is not to be found in the books of the Septuagint, since there the expression μία γνώμη is missing. From "the papyri and other non-literary sources", Moulton and Milligan did not produce any evidence;[5] it is possible that something has come to light since 1930 (Bauer refers to an inscription that escaped

---

[1] So also the Dutch "Willibrord-translation",—New English Bible: Vs. 13 "*they have but a single purpose*"; Vs. 17 "*to* carry out his *purpose* by making *common cause*"—Bible de Jérusalem: Vs. 13 "Ils sont *tous d'accord*, Vs. 17 "réalizer son propre *dessein* de se mettre d'*accord*".

[2] E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 1960, S. 85-86.—The italics are mine.

[3] G. D. Kypke, *Observationes sacrae in Novi Foederis libros ex auctoribus potissimum Graecis et Antiquitatibus*, Wratislawiae 1755, tom. II. p. 460 s.

[4] In a similar way the Dutch translation of A. M. Brouwer and of the Dutch Bible Society.

[5] J. H. Moulton—G. Milligan, *The vocabulary of the Greek Testament*, London 1930, p. 129.

the attention of Moulton-Milligan), but I have not seen it yet. On the other hand the number of texts given by Bauer can be considerably expanded and although I am quite aware that my collection is far from complete, the material is sufficient to suggest a certain common context.

Very interesting in many respects is the text of Dio Chrysostom, *Oratio* XXXIX 8, delivered at Nicaea: at the end of this speech various gods like Dionysus, Athene, Zeus and Homonoia are prayed ἀπὸ τῆσδε τῆς ἡμέρας τῇδε τῇ πόλει πόθον ἑαυτῆς ἐμβαλεῖν καὶ ἔρωτα καὶ μίαν γνώμην καὶ ταὐτὰ βούλεσθαι καὶ φρονεῖν. στάσιν δὲ καὶ ἐρίδα καὶ φιλονικίαν ἔκβαλεῖν, ὡς ἂν ἐν ταῖς εὐδαιμονεστάταις καὶ ἀρίσταις ᾖ πόλεσι τὸ λοιπόν. The great value of this text lies in the fact that it stems from a contemporary and fellow-countryman of the writer of the Apocalypse and was also pronounced in Asia Minor. The theme of this oration was that famous topic in Greek literature, the *Homoonoia* or Concord among the citizens of a particular town or state. Hence μία γνώμη belongs to the sphere of politics; it is next to patriotism and a full, united agreement between the citizens; its meaning is better understood by contrasting those elements in the state which bring it to perdition (στάτις, ἔρις, φιλονικία—this is the ever-recurring *topos* in the homoia-literature). It is one of the elements which make the state perfectly happy and therefore a good to be desired. And finally one aspect must be strongly underscored, viz. that it is prayed for; the gods must inspire it.

Dio Chrysostom was not an original thinker, but he is a good mirror of the thoughts floating around in his time. He transmitted to his generation ideas formulated in the golden age of Hellas' greatness. For the "context" of the expression μία γνώμη is met as early as the 4th cent. B.C.

Isocrates, the great champion of Greek unity, uses it in his famous "Panegyricus", the speech on which he worked for many years and which was often cited many centuries after its composition. The orator wanted to unite the Greeks against the Persian king (par. 3). In this *Oratio IV* 138 it is said: εἰ γὰρ ἡμῶν ὁμονοησάντων αὐτὸς (the king of Persia) ἐν ταραχαῖς ὢν χαλεπὸς ἔσται προσπολεμεῖν, ἦ που σφόδρα χρὴ δεδιέναι τὸν καιρὸν ἐκεῖνον, ὅταν τὰ μὲν τοῦ βαρβάρου καταστῇ καὶ διὰ μιᾶς γένηται γνώμης, ἡμεῖς δὲ πρὸς ἀλλήλους ὥσπερ νῦν πολεμικῶς ἔχωμεν. This sentence, structured along the lines of parallelism and chiasm, shows again that the context

of our expression is the concept of Homonoia; μία γνώμη is a sign that the state is in perfect order and acts in unity; it is a condition for a succesful war.

The same idea is expressed by Thucydides, *Hist.* I 122, 2 in a speech of the Corinthians against the Athenians who threaten to subjugate the rest of Greece: εἰ μὴ καὶ ἀθρόοι καὶ κατὰ ἔθνη καὶ ἕκαστον ἄστυ μιᾷ γνωμῇ ἀμυνούμεθα αὐτούς, δίχα γε ὄντας ἡμᾶς ἀπόνως χειρωσονται.[1] There is only one way to resist the power of Athens: the rest of Greece must not be divided, but unite and in their various groups have this common μία γνώμη.— Very illuminating is also another passage of the same author, the exhortation of Alcibiades for the expedition to Sicily (Thucydides, *Hist.* VI 17, 4). One of his arguments is that the cities of Sicily are crowded with a mixed and changing population that would not have the feeling of fighting for its own country: καὶ οὐκ εἰκὸς τὸν τοιοῦτον ὅμιλον οὔτε λόγου μιᾷ γνώμῃ ἀκροᾶσθαι οὔτε ἐς τὰ ἔργα κοινῶς τρέπεσθαι. Here the great variety of divergent interests makes a common cause well-nigh impossible, μία γνώμη stands parallel to κοίνως; it belongs to the sphere of word and reasoning, not so much of action; its condition is agreement in interests.

The concord between two cities finds its expression in an inscription of a treaty between Amynta and Chalcidae (dated between 389-381).[2] One of the clauses is that neither party will make friendship with other cities without the other ally, ἀλλὰ μετὰ μιᾶ[ς γνώμης. ἐὰν ἀ]μφοτέροις δοκῇ, κοινῇ προσθέσθαι ἐκείνους. These three expressions regulate the way in which neutrality towards outsiders may be changed into "friendship": they will not act on their own, but in complete harmony with the other; if both take the same decision then together they will take the third party into their alliance;[3] μετὰ μιᾶς γνώμης is here the expression

---

[1] Cf. Demosthenes, *Contra Philippum* IV, *Or.* X 59: .... ἂν μὲν ἡμεῖς ὁμοθυμαδὸν ἓκ μιᾶς γνώμης Φίλιππον ἀμύνησθε....—Also Demosthenes, *Epist.* 1, 5 first ὁμονοια .... in the second place: πάντες ἐκ μιᾶς γνώμης τοῖς δόξασι προθυμῶς συναγωνίζεθαι.—Dinarchus, *Or.* I 99 πῶς οὖν μίαν γνώμην ἕξομεν, ὦ 'Αθηναίοι, πῶς ὁμονοήσομεν ἅπαντες ὑπὲρ τῶν κοινῇ συμφερόντων, ὅταν οἱ ἡγέμονες καὶ οἱ δημαγώγοι χρήματα λαμβάνοντες προϊῶνται τὰ τῆς πατρίδος συμφέροντα κτλ . . .

[2] In: W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*[3], Leipzig 1915, I p. 179, nr. 315.—The text is incomplete at a point that is crucial for our purpose, but the restauration seems correct.

[3] For this meaning of προσθέσθαι, see H. G. Liddell—R. Scott, *A Greek—English Lexicon*[9], Oxford 1940, p. 1527 B II 1.

of the over-ruling unity which holds both cities together and may result in common action; that action consists of two parts: a) each of them makes the same decree, which is b) effectuated by a combined activity, consisting of course in a certain ceremony.

In a somewhat different way this unanimity between nations is seen at work in Dionysius Hal., *Antiq. Rom.* VI 77,1: three Italian tribes μιᾷ γνώμῃ χρησάμενοι αὐτοί τε ἔπανίσταντο καὶ τοὺς ἄλλους παρεκαλοῦν. This usage is well-illustrated by two other passages of Dionysius Hal. which deal with the unity within one city (the concept of *Homonoia* was applied both to a single city and the groups of its population and to different cities in their relations). In Rome the strife between patricians and plebeians was according to the story of Dionysius a constant threat to the safety of the state. In one case some measures had been proposed to meet the demands of the plebeians; in the discussion it is remarked that no danger need to be feared; *Ant. Rom.* VII 55, 2 εἰ γάρ τε καὶ ἄλλο σωτηρίας αἴτιον ἔσται τῇ πόλει τῇδε καὶ τοῦ μήδεποτε τὴν ἐλευθερίαν μήδε τὴν ἰσχὺν ἀφαιρεθῆναι, ὁμονοοῦσαν δ'ἀεὶ καὶ μιᾷ γνώμῃ περὶ πάντων χρωμένην διατελεῖν ὁ δῆμος αἰτιώτατος ἔσται συμπαραληφθεὶς ἐπὶ τὰ πράγματα. In the other story very unusual portents have been observed (*Ant. Rom.* X 2, 2 ss.) which are explained by the Sibylline books as foretelling that "the city would be involved in a struggle to prevent the enslavement of the citizens after foreign enemies had penetrated inside the walls, and that this war against the foreigners would begin with civil strife (στάσις ἐμφύλιος) which they must banish from the city in its inception, invoking the gods by sacrifices and prayers to avert the dangers." This being done the consuls and tribunes considered means ὑπὲρ ἀσφαλείας τε καὶ σωτηρίας τῆς πόλεως. Then follows a curious statement: all do agree on the point of καταλύσασθαι τὰ πρὸς ἀλλήλους ἐγκλήματα καὶ μιᾷ χρήσασθαι γνώμῃ περὶ τῶν κοίνων. but they were embarrassed about the means to this end: ὅπως δ'ἂν τοῦτο γένοιτο καὶ ἀπὸ τίνων ἀρξαμένων εἴκειν τοῖς ἑτέροις τὸ διαφόρον παύσαιτο τὸ στασιάζον, οὐ μικρὰν αὐτοῖς παρεῖχεν ἀπορίαν (*Ant. Rom.* X 3,1). This story is a fine illustration of this "context" of μία γνώμη and shows the difficult transition from theory to practice. It makes clear how party-strife endangers the wellfare of the state for which χρήσασθαι μιᾷ γνώμῃ is an indispensable condition. To reach this condition one party has to give up its own position and yield to the other party. It is a complement to concord: to have one and

the same view shared by all members of the group which will lead to success.

These ideas belonged to the stock-in-trade of Greek thinking on the state. Two centuries after Dionysius Hal. they were expressed by Aelius Aristides in his two addresses on *Homonoia*, the great theme of which is: the fatherland στασιαζόντων μὲν ἀπόλλυται, μιᾷ δὲ γνώμῃ χρησαμένων ἅμα καλλίων καὶ μείζων γίγνεται (*Or.* 44, p. 836 D.). According to him the state is like a house; the best is not that built of the finest stones, but ἥτις ἂν μιᾷ γνώμῃ μάλιστα οἰκῆται (*Or.* 42, p. 778 D.); he declares it impossible στρατηγῶν στασιαζόντων καὶ τεταγμένων πρὸς ἀλλήλους στράτευμα μιᾶς γνώμης γενέσθαι (*Or.* 42, p. 779 D.) This μία γνώμη is found everywhere in the universe.[1] The history of Greece teaches, how this unity is the source of welfare, whereas discord is ruinous.[2] It had been the greatness of Solon καταμῖξαι τὸν δῆμον πρὸς τοὺς δυνατούς, ὅπως ἂν μιᾷ γνώμῃ τὴν πόλιν οἰκῶσι, μηδέτεροι πλεῖον ἰσχύοντες ἢ κοινῇ συμφέρει. (*Or.* 44, p. 829). At the beginning of his address to the Rhodians Aristides appeals to the goodwill of his audience περὶ τῶν πρὸς ὑμᾶς αὐτοὺς μιᾷ γνώμῃ τὸ λοιπὸν χρῆσθαι καὶ τὴν ἔργῳ πίστιν . . . . . τῷ λόγῳ προσθεῖναι (*Or.* 44, p. 826).

An interesting picture of this kind of harmony in the city is offered by Plutarch, *Vit. Camilli* 40, 2: the Romans were fighting each other over the election of consuls; then suddenly they heard that the Gauls were approaching: "this terror put an end to the discussion in the city and brought together into conference both the rich and the poor, the Senate and the people; εἵλοντο πάντες ἐκ μιᾶς γνώμης δικτάτορα τὸ πέμπτον Κάμιλλον.—In *Vita Pompeii* 25, 5 in answer to the question: Whom else do you want, when you loose this one? ἐκ μιᾶς γνώμης ὑπεφώνησαν ἅπαντες. Σε αὐτόν.

[1] Aelias Aristides, Or. 42, p. 794 D: . . καὶ τὸν πάντα οὐρανὸν καὶ κόσμον . . . μιᾷ δή που γνώμη καὶ φιλίας δύναμις διοικεῖ. The sun, moon and stars preserve harmony, because agreement prevails and no difference between them exists or comes into existance, ἀλλὰ τῷ θέσμῳ πάντων συγκεχωρηκότων καὶ μιᾷ γνώμῃ περὶ πκντὸς τοῦ προσήκοντος χρωμένων. About this harmony in the universe as an example for the concord on earth, cf. R. Knopf, *Die Apostellehre, Die zwei Klemensbriefe*, Tübingen 1920, ad 1 *Clemens* 20 and H. Fuchs, *Augustinus und der antike Friedensgedanke*, Berlin 1926, S. 100 ff.

[2] Aelias Aristides, *Or.* 42, p. 782 D. on Sparta and Athens ἐκεῖνοι γὰρ μέχρι μὲν ταὐτὰ ἐφρόνουν καὶ μίαν γνώμην εἶχον περὶ τῶν πράγμάτων, ζηλωτοὶ μὲν αὐτοὶ πᾶσι τοῖς Ἕλλησιν ἦσαν, πολλῶν δὲ καὶ μεγάλων ἀγαθῶν . . . αἴτιοι. Or. 44, p. 832 D. on the Athenians: after they had taken the lead ἕως μὲν μίαν γνώμην εἶχον they could resist all men . . . . ἐπεὶ δὲ διέστησαν their people met disaster.

In this latter case the expression suggests something like the *acclamatio*.[1]

The texts we find in Jewish-Hellenistic literature do not add new aspects. Philo, *De Vita Mosis* I 220 ss. tells the story of spies sent out by Moses to Canaan (Numb. xiii 1 ff.); on return they were divided in their reports (οὐχ ὁμοφρονοῦντων par. 223) . . . . and there was a change ἄλλα ἄλλων ἀπαγγελλόντων στάσιν ἐν τῷ πλήθει γενέσθαι(par. 232), but as to the country ταὐτὰ πάντες ἀπεφαίνοντο γνώμῃ μιᾷ τὸ κάλλος καὶ τῆς πεδιάδος καὶ τῆς ὀρεινῆς ἐκδιηγούμενοι. Here μία γνώμη is used against the background of the dissension; it is an expression of the fullest agreement, almost a wonder since they were so divided on other points, and practically identical with: with one voice. In *De Leg. Spec.* II 165 Philo says that against the variety of gods of whom one is honoured in this city and another in that, stands another: εἰ δ' ἔστιν, ὃν μιᾷ γνώμῃ πάντες ὁμολογοῦσιν Ἕλληνες ὁμοῦ καὶ βάρβαροι, "the Father of all and creator, then all men must be attached to Him and honour Him"; He is the God of the Jews. Here we find an appeal to the "consensus gentium",[2] as a proof for the existence of God. This agreement is very heavily underlined and is a sign of the truth. The third passage has a somewhat different background viz. the individual siatuation of man and woman in adultery. In his discussion of Deut. xxi 23 ss. Philo says that the Law commanded to stone them both ἐάν γε ἀπὸ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς γνώμης ἐπιθῶνται τοῖς ἀδικήμασιν συμφρονήσαντες· οὐχ οἷόν τε γὰρ μὴ ἀπὸ τῶν αὐτῶν ὁρμήθέντες βουλευμάτων νομίζεσθαι συναδικεῖν, οὐ συναδικοῦντας. Here the parallelism with βούλεύμα is important; they may agree and start from that common consent to their mischievous deed.

Finally we may quote two texts from Josephus [4]): *Ant. Jud.* VII 2, 2, par. 60—after the civil war among the Israelites between the party of Isboseth and that of David a great many men from all tribes come to David καὶ μιᾷ γνώμῃ τὸν Δαυίδην βασιλεύειν ἐκύρωσαν; and *Ant. Jud.* VII 11, 5, par. 276—when David is flying, the people of the country where he finds refuge blame the tribe

[1] See E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Göttingen 1926, S. 141 ff.

[2] On this "consensus", cf. A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De Divinatione*[2] Darmstadt 1963, p. 39, and A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum*[2], Darmstadt 1968, I p. 294-295.

[3] Through the kind offices of Professor D. K. H. Rengstorf in Münster-Westfalen, I was able to see the proofsheets of his new Concordance of Josephus.

of Juda, which had secretly come to the king whereas δεῖν ὁμοῦ πάντες μιᾷ γνώμῃ ποιήσασθαι τὴν ἀπαίτησιν.[1] In both phrases the expression has a political connotation; the various tribes of Israel are (or must be) one in their attitude towards the king David. And this is the proper situation for the state.

The survey of these texts brings to light that the expression μία γνώμη is not used in a great variety of ways, but practically always in one particular "context", viz. that of political thinking. Its counterpart is always a situation when a conflict of parties endangers the well-being of a state and its citizens. Where, however, the possibility or reality of this dissension is taken away and a consensus is reached, the various partizans come to or can act with this μία γνώμη, the well-being of the state is safeguarded, the success of an undertaking is assured, a decision is right.

Γνώμη is often used of members of a council who are called upon to give their opinion during deliberations. They state their reasons in a speech; a different point of view is expressed by another and there may be a very marked, even bitter conflict. Every speaker as a result of this γνώμη gives his advice. Finally the council takes the votes.[2] Γνώμη therefore is "considered opinion" and not just a brain-wave.

Against this background we see what μία γνώμη meant. The individual viewpoints turn out to be identical, not forced in the same direction, by over-ruling or even persuasion, but by an inner motive. We can easily understand why the Greeks gave a special accent to this form of consent. It was no little wonder in view of so many prevailing opinions of individuals, particularly when state-affairs are at stake (our present situation in the universities and among political parties are clear examples how difficult, well-nigh impossible it is to reach such a form of unanimity!). This held particularly true for Greece where the στάσις was a real and constant menace to town and country.

The material presented in this paper must lead us to the conclusion that the Apocalyptist did not make a casual remark, when he said that the ten kings had μίαν γνώμην. He is using an almost

---

[1] Moulton-Milligan, *l.c.*, p. 53: "The word seems to have been a kind of t.t. for the official welcome of a newly arrived dignitary"; see also W. Bauer, *a.a.o.*, Sp. 159 and the collection of texts in E. Peterson, *Die Einholung des Kyrios*, in: *Zeitschrift für systhematische Theologie* VII (1930), S. 682 ff.

[2] Dionysius Hal., *Ant. Rom.* gives many examples of this procedure.

"technical term" which cannot be left without comment. This expression stood in a certain context and its application in Apoc. xvii 13-17 is in perfect harmony with it. We have to do with "ten kings"; hence with a situation in the political field. "Kings" are rulers in their own right; they have their own wills and aims. It should be noticed that these ten kings are seen under the image of separate horns, the symbol of force. It is not said that they were subserviant to others; no, they give, they yield their powers to the Beast and thereby they come into union with him. This situation that there were no less than ten kings, autocratic powers, had in itself the germs of the most bitter, internecine war. But the real situation is different; they are not only allies who combine their forces to fight a common enemy. No: "They have μία γνώμη"—one and the same considered opinion—and they decide to concede their power to the Beast.

This is no small wonder—and in Vs. 17 follows the explanation: it is under divine inspiration that they have reached this one accord. With this indication of the source of agreement we may compare a text which Peterson adduced in his exposition of the "acclamatio"[1] (cf. before p. 217 n. 1) from Cassus Dio, *Hist.* LXXV 4: οὕτω μὲν ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας ἐνεθουσίασαν. οὐ γὰρ ἄν ἄλλως τοσαῦται μυριάδες ἀνθρώπων οὔτε ἤρξαντο τὰ αὐτὰ ἅμα ἀναβοᾶν ὥσπερ τις ἀκριβῶς χορὸς διδαγμένος οὔτ' εἶπον αὐτὰ ἀπταίστως ὡς καὶ μεμελετημένα. Of course for John it was the irony of history, the irony of God who reigns and fulfils His plans even through these kings.[2] It is an essential fact of the message of the Apocalypse which preaches the coming of the Kingdom of God.

The use of this "technical term" gives us an interesting insight into the background of the writer. He was able to use this term with its very definite contents; so he must have known about the ideas which were connected with it and were so typically Greek. And he could assume that his readers were acquainted with it and understood his intention.

By putting an expression like this in its proper "context" we learn to practice the "intelligence", the "reading between the lines,"

---

[1] E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, S. 145.—See also p. 213 before the text of Dio Chrysostomos.

[2] Cf. A. J. Visser, *De Openbaring van Johannes*, Nijkerk 1965, blz. 200: „door wat ik haast zou willen noemen de humor Gods is het zo gesteld, dat ze juist in dit antigoddelijk handelen marionetten van de Here zijn".

not in letting loose our own fancies, but by discovering the real presuppositions of the first author and the first readers.

It is a great pleasure to offer this contribution to my esteemed friend and colleague Jan Nicolaas Sevenster as a token of gratitude for the fine co-operation and friendship we have had for more than 20 years, for the fact that we, with all our individual differences, could work together to grasp the message of the New Testament μιᾷ γνώμῃ though "quisque suis viribus".

[Additional note: when this article was in the press I found another instance in Dionysius Hal., *Ant. Rom. XI* 4, 7: a speaker says he knows that he appeals in vain to the oligarchic Decemviri; however he does φανερὸν δὲ βουλόμενος πᾶσι γενέσθαι τήν συνομωσίαν ὑμῶν, ὅτι συγκεχύκατε τὰ τῆς πόλεως καὶ μίαν ἅπαντες γνώμην ἔχετε. Here again the political context is clear and the connection with "conspiracy" is revealing.]